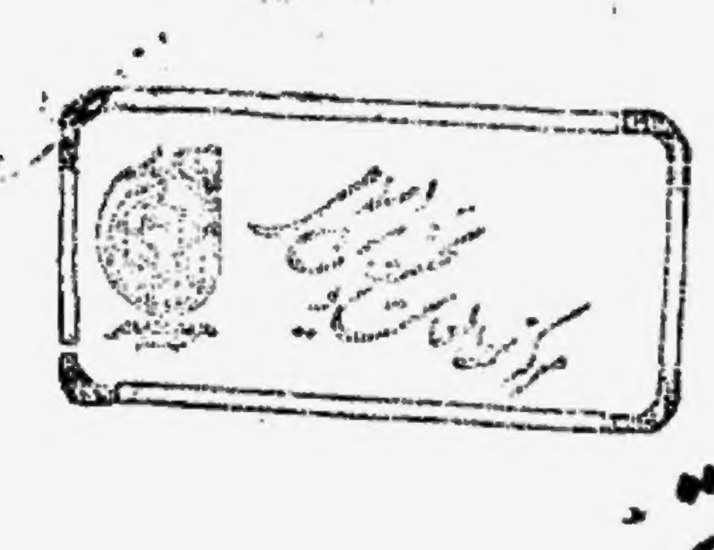


مجلة كلية الآداب

تصدرها كلية الآداب في جامعة بغداد

العدد التاسع

نيسان ١٩٦٦

مطبعة الحكومة – بغداد

١٣٨٥ – ١٩٦٦


كلية الآداب
جامعة بغداد

لجنـة المجلـة

محتويات العـدد

المائدة في الأدب العربي (×)

الدكتور جميل سعيد
(عميد كلية الآداب)

يرى بعض الباحثين في علم النفس ان الغريزة التي تدفع الانسان وراء قوته أقوى الغرائز • ويقولون لو ان امرأة تركت مع طفلها في الصحراء وبلغ بهما الجوع غايته ، ثم عثرت على ما يسد الرمق ، فانها ـ في الغالب ـ تقدم نفسها على طفلها ، بل ربما أكلت بعض الامهات اولادها وهذا ما يحدث لكثير من انثى الحيوان • وهكذا يرون ان الغريزة التي تدفع الانسان وراء طعامه تغلب ـ في كثير من الاحيان غريزة حفظ النوع والغريزة الجنسية ، وهما أقوى الغرائز •

والعرب يعرفون ان الانسان اذا تضافر عليه العشق والجوع نسي العشق ساعة يلح عليه الجوع ، فكأن الطعام مقدم عندهم على كل شيء • وفي حماسة ابي تمام[1] •

انخ فاصطبغ قرصاً اذا اعتادك الهوى ... بزيت كما يكفيكَ فقدَ الحبائب
اذا اجتمع الجوع المبرح والهوى ... نسيتَ وصالَ الآنسات الكواعبِ

فأنت تراهم يشيرون الى ان الجوع المبرح يُنسي صاحبه الهوى ، واذا ما اجتمعا غلب الجوع • ومن احاديثهم ما يروى عن الاصمعي انه قال :

« اصطحب شيخ وحدث ، وكان لهما قرص في كل يوم ، وكان الشيخ مخلع الاضراس بطيء الاكل وكان الحدث يبطش بالقرص حتى اذا ما انتهى منه جلس يشتكي العشق ، والشيخ يستمع اليه ويتضور جوعا ، وكان الحدث يسمى جعفرا ، فقال الشيخ :[2] •

(٭) القي هذا الحديث بنادي كلية الآداب في شهر رمضان المبارك •

(١) شرح المرزوقي ١٨٥٣/٤ وما بعدها •

(٢) العقد الفريد ط العريان ١٢/٨ •

لقد رابني من جعفر ان جعفرا بطيش بقرصي ثم يبكي على جمل
فقلت له لو مسّك الحبّ لم تبت بَطيناً ، ونسّاك الهوى شدّة الأكل

فاننا نرى الحدث لا يشتكي الحب الا بعد ان يبطش بقرص الشيخ ويشبع ، فاذا هو شبع راح يشتكي هواه ، أما والجوع يلح عليه فلا .

واذا نحن نظرنا الى شعرهم الغزلي رأينا شهوة الطعام تتطلع الينا من ثناياه ، وترى بعضهم اذا اراد ان يمتدح امرأة ويفرط في المديح شبهها او شبه اعضاءها المحببة اليه بنوع الطعام وفي حماسة ابي تمام[1] :

فانك ان ترى عرصاتُ جُملٍ بعاقبة فأنت اذاً سعيد
لها عينان من اقِط وتمرٍ وسائر خلقها بعد الثريد

فعيناها ـ كما ترى ـ اقط وتمر" وسائر خلقها ثريد ، وماذا وراء هذا في نفس البدوي الجائع ؟ ويقول اخر :[2]

الاربّ خَود عينُها من خزيرة وانيابها الغرّ الحسان سويق

والخزيرة : دقيق يلبك بالشحم . والسويق : دقيق الحنطة الناعم .

ويقول آخر :[3]

كأن ثناياها ، وما ذقت طعمها لبانعجة سوّطته بسويق

يقال سطت الشيء : اذا جمعته مع غيره في الاناء ، وضربتهما حتى يختلطا .

ثم انظر الى سهم الحب الذي رمى به احدهم اذ يقول :[4]

رمتني بسهم الحبّ أما قذاذه فتمر وأما ريشه فسويق

(والقذاذ جمع القذه : وهي الريش . ويقال قذذت السهم : اذ جعلت له قذذا) .

---

(١) الحماسة ٤/١٣٥٨ .
(٢) الحماسة ٤/١٨٥٤ .
(٣) الحماسة ٤/١٨٥٤ .
(٤) الحماسة ٤/١٨٥٤

وعساك لا تعجب حين تسمع هذا من قوم يلح عليهم الجدب في كثير من الأحيان ويعز عليهم ما يتبلّغون به ، وذلك لجدب صحرائهم وخلوها ـ في كثير من الاحيان ـ مما يؤكل من نبات او حيوان • ويقولون ان الجوع يلح عليهم ، وربما ابتلع احدهم الريح او مضغ القيصوم والشيح ، او حرش اليربوع والضبّ [١] • وكان الغالب من أهل باديتهم لا يعاف شيئا من المآكل لقلّتها عندهم ولحاجته الماسة التي تدفعه اليها • وحسبك ان تعلم العوز يلح عليهم حتى يضطرهم الى قتل اولادهم من الاملاق • يقول سبحانه وتعالى ، وقد حرم ذلك عليهم وزجرهم عنه ، « قل[٢] تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ، الاّ تشركوا به شيئا ، وبالوالدين احسانا ، ولا تقتلوا اولادكم من املاق ، نحن نرزقكم واياهم » ويقول سبحانه من قائل : « قد[٣] خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم ، وحرّموا مارزقهم الله افتراءً على الله • قد ظلوا وما كانوا مهتدين » ، ولعلك تكون على بينه من هذه البيئة الشحيحة القاسية حين تقرأ الآية الكريمة ، فترى فيها ما احلّ الله من المطاعم : « قل[٤] لا أجد في ما اوحي اليّ محرّما على طاعم يطعمه ، الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا ، او لحم خنزير • فانه رجس ، او فسقا اهلّ لغير الله به » • وحتى هذه احلّها سبحانه للمضطر • قال تعالى « فمن اضطرّ غير باغ ولا عاد ، فان ربك غفور رحيم » •

ولعلك ترى الآن واضحا ما جعلهم يمدحون بالكرم ويديرونه في اشعارهم ، ويذمون بالبخل • ولقلة الطعام وشح البيئة لا نراهم يعرفون ما شاع عن غيرهم من التأنق في الاطعمة تتعدد الوانها واشكالها • بل ولا كانت تخطر بخاطرهم • يحكى ان عبدالله بن جدعان ، وكان سيدا شريفا في قريش ، وفد على كسرى مرة فأكل عنده الفالوذج فتعجّب منه وسأل عن حقيقته فقيل له : هي لباب البرّ يلبك مع العسل • ويقولون انه ابتاع غلاما يصنعه وقدم به مكه ، فصنع بها الفالوذج ،

---

(١) بلوغ الأرب للآلوسي ١/ ٣٨٠ •
(٢) سورة الانعام لآية : ١٥٠ •
(٣) سورة الانعام الآية : ١٣٩ •
(٤) سورة الانعام الآية : ١٤٤ •

ووضع موائده بالأبطح ونادى عليها .. فكان ممن حضر اميّة بن ابي الصلت الشاعر ، فراح يمدحه بهذا[1] . ويجوع جائعهم ويتمنى الطعام ، وغاية ما يتمناه منه يبدو في قوله :

الا ليت لي خبزا تسربل رائباً وخيلا من البرنيّ فُرسانها الزبد

فاطلب فيما بينهنّ شهادة بموت كريم لا يعدّ له لحد

فأنت تراه لا يتمنى اكثر من الخبز واللبن والتمر والزبد ، ثم يتمنى ان يكون عنده هذا ، وان يظل يأكل حتى يموت أو يكون غاية ما يشتهيه جائعهم ويتمناه ما نراه في قول ذلك الأعرابيّ : أشتهي ثريدة دكناء من الفُلفل ، رقطاء من الحمص ، ذات حفافين من اللحم ، لها جناحان من العُراق ـ والعراق العظام اذا لم يكن عليها شيء من اللحم ـ اضرب فيها كما يضرب وليّ السوء بمال اليتيم[2].

ويقول الأصمعيّ : « كنت يوما عند هارون الرشيد فقدّمت اليه فالوذجة ، فقال : يا اصمعي ! قلت : لبيك يا امير المؤمنين ! قال : حدثني بحديث مزرّد اخي الشمّاخ ، قلت : نعم يا امير المؤمنين : ان مزردا ... كانت أمه تؤثر عيانها بالزاد عليه ، وكان ذلك مما يضرّ به ويحفظه ، فذهبت يوما في بعض حقوق اهلها ، وخلّفت مزردا في بيتها ورحلها ، فدخل الخيمة فاخذ صاعين من دقيق ، وصاعا من عجوة ، وصاعا من سمن فضرب بعضه ببعض ، فأكله ثم انشأ يقول :

ولما مضت امي تزور عيالها اغرتُ على العكم الذي كان يُمنع

خلطتُ بصاعي حنطة صاع عجوة الى صاع سمن فوقه يتريع

ودبّلت امثال الأثافي كأنها رؤس رخال قطّعت لا تجمع

وقلت لبطني ابشري اليوم انه حمى امّنا مما تفيد وتجمع

ثم يختم كلامه ، وكأنه قد بلغ الغاية في كل شيء ، فيقول :

(١) الالوسى ١/٣٨١

(٢) العقد الفريد ٣/٤٨٤ .

فان كنت مصفوراً فهذا دواؤه   وان كنت غرثانا فذا يوم تشبع

قال : فضحك هارون حتى أمسك على بطنه ، واستلقى على ظهره ثم قعد فمد يده وقال : خذا فذا يوم تشبع[1] .

وقلّة الطعام عندهم ، وشدة حاجتهم اليه هي التي جعلتهم يزهّدون فيه ، ويمتدحون الجوع ويذمون الشبع ، ويقولون : « البطنه تذهب الفطنه » يريدون ان الذى يملأ بطنه من الطعام تذهب منه فطنته . وصار الشعراء العرب ولاسيما الجاهليون منهم يكبتون احساسهم بالجوع كبتاً ، ويفخرون به ، ويرون التصريح بهذا الاحساس امراً يخزى منه المرء ويلام عليه . ومن جميل ما يروى لهم في هذا قول الشنفري في القصيدة المنسوبة اليه ، المسماة لاميّة العرب ، اذ يقول :

اديم مطال الجوع حتى اميته   واضرب عنه الذكر صفحا فأذهل

واطوى على الخمص الحوايا كما انطوت   خيوطة ماريّ تغار وتفتل

واغدو على القوت الزهيد كما غدا   ازلّ تهاداه التنائف اطحل

فانت تراه يفخر بانه يطوى الحوايا اى الامعاء على الخمص اى الجوع ، حتى تكون امعاؤه كالخيوط المغار فتلها دقة . يكون هكذا حتى اذا غدا غدا على القوت الزهيد مسرعاً متنقلا كأنه الذئب المغبر ، الخفيف الوركين ، تتقاذفه المفاوز . وهو حين يفخر ، بأن يقول :

وان مدت الأيدي الى الزاد لم اكن   بأعجلهم اذ اجشع القوم اعجل

ويفخر بمثل هذا « حاتم الطائي » وهو مضرب المثل في الكرم عندهم ، اذ يقول :

اكفّ يدي عن ان ينال التماسها   اكفّ صحابي حين حاجتنا معا

ابيت هضيم الكشح مضطمر الحشا   من الجوع اخشى الذمّ ان اتضلعا

(١) العقد الفريد ٣٠٢/٦ .

وتضلّع الرجل أي امتلاء من الزاد . واذا اراد شاعرهم ان يستهجن ويذم ، قال كما قال حاتم الطائي ايضاً[1] :

لحا الله صعلوكا مناه وهمّه ... من العيش ان يلقى لَبوسا ومغنما
مقيماً مع المثرين ليس ببارح ... اذا نال جدوى من طعامٍ ومجثما

واذا اراد ان يفخر ويستحسن قال :

ولله صعلوك يساور همّه ... ويمضي على الأحداث والدهر مقدما
فتىً طلبات لا يرى الخمص ترحة ... ولا شبعةً ان نالها عدَّ مغنما

الى ان يقول :

فذلك ان يهلكْ فحسنى ثناؤه ... وان عاش لم يقعد ضعيفاً مذمّما

وعدوا شكاة الجوع منقصة توجب اللوم . وقلَّ ان تجد شاعرا اسلاميا في الصدر الاول يصف الجوع الذي يُحسُّه . ولا ترى شكواهم الا في حالات نادرة يعرّضون بها تعريضاً ، يستدرون به عطف الممدوح ، واذا اراد احدهم ان يُمعن في هذا قال كما قال جرير للخليفة عبدالملك بن مروان[2] .

تعزّت أمُّ حَزْرَةَ ثم قالت ... رأيتُ الموسرين ذوي امتداح
تُعلل ، وهي ساغِبةٌ ، بنيها ... بأنفاسٍ من الشَّبِم القَراح

فتراه يشتكي للخليفة جوع زوجته وابنائه ، ولكنه يخجل ان يتحدث عن احساسه بذلك الجوع .

اما الحديث عن شهوة الطعام ، ووصف هذه الشهوة عندهم فأمر لا نكاد نعثر عليه . وقد علل ابو حيّان هذا بما نقله عن ابي سليمان المنطقي بأن قال : ان الحرَف الذي يدعى في العربية ويُنسب الى الأدب موروث من العرب ، وذلك ان ارضها ارض جدب . والخصب فيها عارض ، وهم من أجل ذلك اصحاب فقر وضر ، وربما دفعوا الى وصال وطيّ . وكل من

---

(١) بلوغ الأرب للآلوسي ١/٨٠ .
(٢) ديوان جرير ص ٩٦ .

تشبه بهم في كلامهم وطريقتهم وعبارتهم ، ارتضخ الى ما هو غالب عليهم من الحرف والاخفاق اللذين عليهما الفهما . الا ترى أن الشبع غريب عندهم والرعب مذموم منهم ؟ » .

فكأن ابا سليمان هذا يرى ان امر الحياة قد انقلب في صحراء بلاد العرب ، واصبح الطارىء اصلاً ، والأصل طارئاً . والواحد منهم لا يشكو الجوع ، لأن الجوع أمر طبيعي . يبيت عليه كل انسان منهم .

وبعد هذا الذي قلناه ، لاتعجب ان ترى ، ان شعرهم في الطعام قليل قليل ، اذا قيس بشعرهم في الغزل والعشق مثلا . هذا مع الحاح الجوع على الشاعر في اهاجة الشاعرية وفي الشكوى ، والاستغاثة منه .

ودرج المجتمع الاسلامي على هذا ، حتى قالوا : ان الشبع مذموم بالعقل والنقل ، وانه يقسّي القلب بخلاف الجوع فانه يرققه ، ويصفّيه . ورووا عن بعض العارفين انه قال : القلب اذا جاع وعطش صفا ورقّ ، واذا شبع عمى . وافاضوا في فضائل الجوع كما افاضوا في ذم الشبع ومضارّه ، ورووا عن الرسول الكريم انه قال : « المؤمن يأكل في معى واحد ، والكافر يأكل في سبعة امعاء » ، وفسّروا قوله – صلى الله عليه وسلم – هذا بأن قالوا : ان هذا يعني ان الكافر يأكل سبعة أمثال المؤمن(١) . وفي هذا ما فيه من التعريض ، والذم لكثيري الأكل .

وقالوا : ان رجلاً من اهل الشام ، قال لرجل من اهل المدينة : عجبت منكم(٢) ، ان فقهاءكم اظرف من فقهائنا ، ومجانينكم اظرف من مجانينا ، قال : أو تدري من اين ذلك !؟ قال : لا ادري . قال : من الجوع . ألا تدري ان العود انما صفا صوته ، لما خلا جوفه ؟

ودرج الشعراء الاسلاميون على هذا ، او قل ان شئت عن التحرّج بالحديث عن الرغبة في الطعام والشهوة اليه . وساعد على هذا ان كانت الثروة في زمن الخلفاء

---

(١) بلوغ الارب للالوسى حـ ١ ص ٣٧٨ .
(٢) العقد الفريد ص حـ ٨ : ٣٠٤ .

الراشدين ، وزمن بني امية موزّعة توزيعاً ، يكاد يضمن لكل فرد حقه في العيش • نعم كان هناك فقر وبذخ ، ولكنهما لم يبلغا بالناس ما بلغاه في القرن الثالث الهجري وما بعده ، ايام بني العبّاس • يقول استاذي الجليل المرحوم احمد امين بك في كتابه ظهر الاسلام[1] « وحيثما نظرنا الى كل قطر من أقطار العالم الاسلامي في ذلك العصر ، رأينا الثروة غير موزّعة توزيعا عادلا ، ولا متقارباً • ورأينا الحدود بين الطبقات واضحة كل الوضوع ، فجنّة ونار ، ونعيم مفرط ، وبؤس مفرط ، وامعان في الترف يقابله فقدان القوت ••• » وزاد في الأمر ان كثرت الفتن والحروب ، واشتغل الناس بها عن زراعة الأرض وكثرت الخلافات بين الناس مذهبيّة وسياسيّة، وكثر اللصوص والعيّارون • هذه الأمور وغيرها من اسباب الفساد جعلت الشعراء يفصحون برغبتهم وحاجتهم الى الطعام ، ولم يعودوا يخجلون من هذا الافصاح ، كما كان يفعل اسلافهم الشعراء الأوائل •

هذا التوحيدي ، وهو من هو علماً وادباً وفلسفة وبلاغة وتصوّفاً واتصالاً بالعلماء والوزراء بلغت به الحال ان يقول لأبي الوفاء المهندس في رسالته اليه : « خلصني ايها الرجل من التكفّف ، انقذني من لبس الفقر ، اكفني مؤنة الغداء والعشاء • الى متى الكسيرة اليابسة ، والبقيلة الذاوية ، قد بُحّ – والله – الحلق ، وتغيّر الخلق • الله الله في امري ! قد اذلني السفر من بلد الى بلد ، وخذلني الوقوف على باب باب ونكرني العارف ، وتباعدني القريب مني •••• »[2] وهذا عبدالوهاب البغدادي المالكي فقيه اديب شاعر ، لم يكن في المالكيين افقه منه في زمانه، نزل معرّة النعمان في رحلته واضافه ابو العلاء المعرّي ، وقال فيه :

والمالكيّ ابن نصرٍ زار في سَفَرٍ   بلادنا ، فحمِدنا النأي والسَفَرا
اذا تفقّه احيا مالكاً جدَلاً   وينشرُ الملكَ الضِّلّيلَ ان شعرا

هذا كلّه تضيق به المعيشة في بغداد ، حتى لا يجد قوت يومه ، ويخرج عنها

(١) جـ ١ ص : ٩٧ •
(٢) الامتاع والموانسة – للتوحيدي ٣/٢٢٦ •

طالباً للرزق ، ويشيّعه اكابرها ، فيقول لهم : « لو وجدت بين ظهرانيكم رغيفين كلّ غداة ، ما عدلت عن بلدكم ، وينشيء يقول :

سلامٌ على بغداد في كلّ موطن ... وحقّ لها منيّ سلامٌ مُضاعَفُ
فوالله ما فارقتُها عن قِلىً لها ... واني بشطّيْ جانبيها لعارفُ
ولكنها ضاقت عليَّ بأسْرها ... ولم تكن الأرزاق فيها تساعف[1]

وهذا ابو علي القالي ، البغدادي ، صاحب الأمالي ، ضاقت به الحال قبل أن يرحل الى الأندلس ، حتى اضطرّ ان يبيع بعض كتبه وهي اعزّ ما عنده . باع نسخة من كتاب الجمهرة ، وكان كلفاً بها .... واشتراها الشريف المرتضى فوجد عليها بخط ابي عليّ :

أنِستُ بها عشرين حولاً وبعتُها ... وقد طال وَجْدي بعدها وحنيني
وما كان ظنّي انني سأبيعها ... ولو خلّدتني في السجون ديوني
ولكن لضعف وافتقار وصبيةٍ ... صغارٍ عليهم تستهلُّ جفوني
فقلت ـ ولم املك سوابق عَبرة ـ ... مقالة مَكويّ الفؤاد حزين
وقد تُخرج الحاجات يا امّ مالكٍ ... ودائعَ من ربٍّ بهنّ ضنين[2]

هذه الحال ، تقابلها حال على درجة كبيرة من الترف والاسراف ، يقول متز في كتابه الحضارة الاسلامية[3] « وكان شهر رمضان هو الشهر الذي يتجلّى فيه منتهى الكرم عند المسلمين ، ويحكى عن الوزير ابن عبّاد ان داره كانت لا تخلو في كلّ ليلة من ليالي رمضان من الف نفس تفطر فيها . وكان لؤلؤ الحاجب في ايام الفاطميين يفرّق في اليوم اثنى عشر الف رغيف مع قِدَر الطعام ، فاذا دخل رمضان اضعف ذلك ، ووقف هو بنفسه يفرّقه[4] .

ويقولون عن الوزير ابن الفرات ان الوان الطعام كانت توضع وترفع على

---

(١) ابن خلكان ج ١ ص ٤٣١ .
(٢) ظهر الاسلام ١/١١٧ وما بعدها .
(٣) الترجمة العربية للدكتور ابي ريده ج ٢ ص ٢٩٢ .
(٤) المقريزي ١/٨٥ .

مائدته اكثر من ساعتين ، وكان في داره مطبخان : مطبخ الخاصة ، ولا يمكن ان يحصى ما كان يدخله من الحيوان لكثرته ، ومطبخ العامة الذي يختص بما يقدم الى الحجاب المقيمين في الدار ... وكان يقدم الى هذا المطبخ كل يوم تسعون رأساً من الغنم ، وثلاثون جدياً ومائتا قطعة دجاجا وسماناً ، وفراريج مصدرة ، ومائة قطعة دراجاً ومائتا قطعة فراخاً ، وهناك خبّازون يخبزون الخبز ليلاً ونهاراً . وقوم يعملون الحلوى عملاً متصلاً ، ودار كبيرة للشراب . وكانت داره مدينة بذاتها ، حتى كان بها فوجان من الخيّاطين[1] .

اما التأنق في طريقة الطعام ، فتراها فيما نقل عن الوزير المهلبي ، قالوا انه كان لا يأكل بالملعقة الواحدة أكثر من لقمة واحدة ، وان خادماً يقف عن يمينه حين يأكل فيناوله الملعقة ، ويقف آخر عن يساره يستلمها منه بعد ان يأكل لقمة واحـــدة .

ويذكر صاحب كتاب الموشّي في زي الظرفاء في الطعام فيقول : اعلم ان اول ما استعملوه تصغير اللقم ، والتجلّل عن الشره والنهم ، وأكل الاوساط الرقاق ... وليس يأكلون العصبة والعضلة ، ولا العرق والكلوة ، ولا الكرش والقبّة ، ولا الطحال والرئة ، ولا يتحسون المرق ، ولا يتتبعون مواضع الدسم ، ولا يملأون ايديهم بالزهم ولا ولا ... ، ولا يمشّشون من العظام كراديس قصب الساق الغليظ . وانما مشاشهم ما لان وصغر ، لا ما غلُظ وكبر[2] » . ثم يفيض في هذا ...

وهكذا ترى ان الطعام عند هؤلاء لم يعد يطلب لسدّ حاجة ، ولكنه صار وسيلة للذّة ، وكثر التأنق فيه حتى صار حظ العين منه أكثر من حظ اللســـان والفم .

هذا البون الشاسع بين اناس يتأنقون في المائدة والطعام الى هذا الحد واناس لا يجدون القوت ــ هذا البون الشاسع هو الذي جعل الكتاب والشعراء يطرحون

---

(١) الحضارة الاسلامية لمتز ١/١٥٧ .

(٢) كتاب الموشى ص ١٢٩ ــ ١٣٠ .

الحشمة ، ويصرخون او يفغرون بالشكوى من الجوع ، ويخرجون على سنة العرب من التورّع في الحديث عن الجوع وذكره . يرى ابن الحجاج الشاعر كلاب الامير بختيار البويهي ، الملقّب بعز الدولة يراها تطعم لحوم الجدا فتهيج في نفسه الشهوة الى اللحم ، فلا يتورّع ان يفصح عما خالج نفسه من شعور ، ويقول انه تمنى لو كان واحداً منها ، يشاركها اللحم طعامها ، يقول[1] :

رأيت كلابَ مولانا وقوناً ورابضةً على ظهر الطريق

فمن وَرْدٍ له ذنبٌ طويلٌ يعقّفه ومهلوبٍ خلوقي

تُغذّى بالجدا فوددتُ أنّي ــ وحقِّ الله ــ خركوش سلوقي

جفاني اللحم وهو شقيق روحي فمن يعدي على ذاك الشقيق

فيا مولاي رافقني بكلبٍ لآكل كلَّ يوم مع رَفيقي

وفي يتيمة الثعالبي لشاعر يحن الى الهلام ، يتحسر عليه ويتمناه كما يتمنى ما يعز ويبعد مناله ، يقول :

نفسي تحن الى الهلا م الموت من دون الهُلام

ثم يصف هذا الهلام ويفسّره ، لا ليوضّحه لمن لم يفهم معناه ولكنه يأخذ في ذكره لأنه يجد اللذة في هذا التفصيل :

من لحم جدى راضع رخص المفاصل والعظام

حيّ القدور الراسيا ت وان صممن عن الكلام

وقصاعهن اذا أتينك طافحات بالسلام

وكان من تمام ظرف النديم ان يحذق أمر الطعام ، ويحفظ ما قيل في وصفه . وقد اتخذ وصف الشعراء المحرومين للاطعمة وسيلة يثار بها خيال الطبقة العالية، فتتحرك شهوتها الى الاكل[2]. وربما كان ابن الرومي أشهر وصّافي

(١) يتيمة الدهر للثعالبي ج ٣ ص ٥٠ .
(٢) كتاب الوصف فى شعر العراق للدكتور جميل سعيد ص : ٣٢٦ وما بعدها .

الطعام • وكان شعره أكثر الشعر انشاداً على الموائد • يقول محمد بن يحيى الصولي : اكلنا يوما بين يدي المكتفى فجاءت « لوزينجة » فقال هل وصف ابن الرومي اللوزينج ؟ فقلت نعم • فقال : انشدنيه • فأنشدته :

لا يخطئني منك لوزينج | اذا بدا اعجب او عجّبا
لم تغلق الشهوة ابوابها | الا ابت زلفاه ان يحجبا
مستكثف الحشو ولكنه | ارقّ جلداً من نسيم الصَبا
كانما قُدّت جلابيبُه | من أعين القطر الذي طنبا
لو انهُ صيّر من خبزه | ثغراً لكان الواضحَ الاشنبا

والابيات كثيرة •• يقول : « وحفظها المكتفى فكان يُنشدُها • واخبر احمد بن حمدون • قال تذاكرنا يوماً بحضرة المكتفى ، فقال أفيكم من يحفظُ في نبيذ الدوشاب شيئاً ، فأنشدتُه قولَ ابن الرومي :

اذا أخذتَ حبّه ودِبْسَه | ثم أجدتَ ضربَه ومرسَه
ثم أطلت في الاناءِ حبسه | شربت منه البابليَّ نفسه

فقال المكتفى : « قبّحه الله ما اشرهه ، لقد شوّقني في هذا اليوم الى شرب الدوشاب » •

كان عضد الدولة البويهي يطلب أن يقال في وصف ما يوضع على مائدته من الاطعمة ••• واهتمامُ الطبقة العالية وتأنقُهم في الطعام ، وطلبُهم وصفَه والحديثَ عنه جعل المؤلفين يؤلفون فيه الكتب[1] ، الف ابراهيم بنُ المهدي ، وعليُّ بن هارون المنجم ، وابراهيمُ بنُ العباسي الصولي كتباً في الطبيخ ، وألّفَ جحظةُ البرمكي « كتابَ الطبيخ وفضائل السكباج • »

ويظهر أنّ هذه الكتبَ لم تؤلفْ للطباخين تعلّمُهم كيفيةَ الطهي ، ولكنها كُتبت باسلوب ادبيٍ يقصد من ورائه استثارةُ الخيال وتحريكُ الشهوةِ الى الطعام • وألّفتْ الكتب في ترتيب الأكل على الموائد ، وأيّ الطعام يُبدأ به

(١) الحضارة الاسلامية لمتز ٢/٢٠٠ والفهرست ص ١٤٥ •

اولاً ، فكتب الرازي «ما يقدم من الاطعمة وما يؤخر » وكتب « ترتيب اكل الفواكه » والف قسطا بن لوقا : « النبيذ وشربه في الولائم » • وشاعت كتب الطعام ، حتى صار الادباء يسمون الكتب تبحث في الادب بقريب من اسماء كتب الطعام ، فالثعالبي يؤلف كتاباً يسميه : « حشو اللوزينج »[1] يبحث فيه بعض حشو الكلام الذي يراه أفضل من الكلام نفسه ، ككلمة « وحاشاك » في قول ابي الطيب المتنبي :

وتحتقر الدنيا احتقار مجرب   يرى كل ما فيها ـ وحاشاك ـ فانيا

وربما كانت كتب الطبخ من اجل ما يهدى من الكتب • مرض ابن العميد ثم بل من مرضه ، فلم يجد ابن خلاد شيئاً يبعثه اليه احسن من كتاب في الاطعمة ، وقد رد عليه ابن العميد بقصيدة طويلة اولها :

فهمت كتابك في الاطعمة   وما كان نولي أن افهمه
فكم هاج من قرم ساكن   واوضح من شهوة مبهمه
وارث في كبدي غلة   من الجوع نيرانها مضرمه
فكيف عمدت به ناقهاً   جوانحه للطوى مسلمه
خفوق الحشوان تصيخ تستمع   من الجوع في صدره همهمه
تتيح به شرهاً موجعاً   وتغرى به نهمة مؤلمه

ثم يتحدث ابن العميد في الطعام ويفيض ••• والقصيدة طويلة تبلغ الاربعين بيتاً ، يجيد ابن العميد حديث الطعام فيها اجادة يقرب بها من ابن الرومي• ويذكر الثعالبي ان الطبيب كان منعه من الأكل ، وربما كان لهذا الحرمان كبير الأثر في اجادته هذه •

وقد رد عليه ابن خلاد بقصيدة كقصيدته ، بين فيها غرضه من الكتاب ، قال منها :

---

(١) انظر كتابه ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب ص ٤٨٩ •

الا يا حبّذا ثم يا حبّذا ... كتابي المصنّفَ في الأطعمة
كفانا به اللهُ ما راعنا ... بعلّة سيدِنا المؤلمة
اطاب الحديثَ له في الطعا ... م ففتّق شهوته المبهَمة

على أن شاعرَ العربية ، بل ربما وغير العربية ايضاً ، في هذا الفنِ هو ابنُ الرومي . واذا قلنا انّ شاعر العشق الأول في العربية هو المجنون ، وانّ شاعر الحرب المتنبي ، وان شاعر الزهد ابو العتاهية ، وان شاعرَ الخمر ابو نواس . اذا قلنا هذا فنستطيعُ ان نقولَ انّ شاعرَ المائدة او الطعام هو ابنُ الرومي .

وقد ساعده الحرمان على فنه هذا . يمدحُ ويسير شعره ولا يثاب ، فيقول :

ايسيرُ مدحي في الأمير وكُلّه ... باللرجال مؤرّجٌ بعتاب
ما قلتُ قافيةً تخبّر أنّه ... فيما يُثيب اثابني بثواب
ظني لئن انا دام لي حرمانهُ ... لألقبنّ بشاعر خيّاب

ويبدو انّ حرمان الأمير هذا دام لابن الرومي . ويمدح ابن المدبّر ، ولا يثيبهُ ، ويَلحُ ابنُ الرومي في طلبِ الثواب ، فيقول له ابن المدبر « خذْ شعرك امدحْ به غيري » فينصرف ابن الرومي مرددا قولَ ابنِ المدبّر بكلام اقرب الى النُواح والبُكاء منه الى الحديث والكلام ، يقول وكأنه يعاتبهُ ويناجيه :

رددتَ عليّ مدحي بعد مطلٍ ... وقد دنّستَ مَلبَسه الجديدا
وقلتَ امدح به مَن شئتَ غيري ... ومن ذا يقبل المدح الرديدا !؟

ومدح اسماعيلَ بنَ بلبل بقصيدة طويلة ، وكان اسماعيلُ هذا يُكنى « ابا الصقر » منها :

هذا الذي حكمتْ قدْماً بسؤدده ... عدنانُ ثم اجازت ذاكَ قحطانُ
قالوا ابو الصقر من شيبان قلتُ لهم ... كلا لعمري ولكن منه شيبان

فقال ابو الصقر : هجاني والله ! وقيلَ له : هذا من احسن المديح ، اسمع ما بعدَه :

وكم ابٍ قد علا بابن ذُرى شرفٍ كما علا برسول اللهِ عدنانُ

فقال : انا بشيبان لا شيبان بي • قيل له : فقد قال :

ولم اقصّر بشيبانَ التي بلغتْ بها المبالغَ اعراقٌ وأغصانُ

لله شيبان قومٌ لا يُشبّهُهم روعٌ اذ الروعُ شابت منه ولدان

فقال : « والله لا اثبته على هذا الشعر وقد هجاني فيه • وواضح انّ ابا الصقر هذا انما يتعلل بالأسباب ليحرمَ ابنَ الرومي من ثوابه ، ••• وبعد هذا الجزاء انقلب ابنُ الرومي الى الهجاء ، عساه يحصُل به على ما لم يحصل عليه بالمديح • انقلب على اسماعيل بن بلبل يهجوه ، متخذاً من كنيته « ابي الصقر » ومن اسم ابيه وهو « بلبل » سلّما الى هجائه ، وراح يقول :

ابوه بلبلٌ ضاوٍ ويُكنى أبا صقرٍ فكنيته محاله

ويقول :

ما بال فرخٍ ابوه بُلبلٌ رُبَحٌ يكنى « ابا الصقر » يا اهل الدواوين

عرّوه من كنيةٍ ليستْ تليق به يكنى «ابا الصقر» من كان «ابن شاهين»

وأفلس ايضاً فحوّل وجهه الى الشعراء يهجوهم ، هجا البحتريّ فأهدى اليه البحتريَ – على ما فيه من بُخل وشُح – تختَ متاع وكيس دراهم ، وكتب اليه أن الهديةَ ليست تقية منه ، ولكنها رقة عليه • وتوجه نحو الشاعر جحظة البرمكي ، يقول له :

ابا حسن وانت فتىً اديبُ له في كلّ مكرمةٍ نصيبُ

لقد ولدتك آباءٌ كرامٌ من الآباء ليسَ لهم ضريبُ

اترضى ان يقول لك المرجّى لأنت المرءُ راجيه يخيب ؟

وجحظة الشاعر هذا هو الذي يقول : « امسيتُ افلسَ من طُنبور بلا وتر » وهو الذي عزّ قوتُه في الشعر فراح يتكسّبُ بطنبوره وغنائه ، ومع ذلك فقد قال ايضاً :

وقائلٍ ان شدوتُ ـ احسنتَ زدني وبأحسنتَ لا يبـاع دقيقُ

واذا علمنا ان ابنَ الروميَّ وصلتْ به الحالُ لأن يطلبَ العطاء من البحتري وجحظة ، علمنا بأيّ ضنكٍ من العيش كان يعيش •

وعلم بعضُ ممدوحيه بفاقتهِ ، وحبّه للطعام ونهمه ، وتهالكه عليـه ، فاكتفوا من ثوابه على مديحهم بأن يدعوه الى وَليمة يأكلُ فيها ، وهـم يمتـون عليه في هذه الدعوة ويرونها شيئاً كبيراً ، يقول :

اذا امتاحهـم أكلةً عبـدوه تعبـد ربّ لمـربوبه

يَخالون انهـم بلغـوه بالقوت افضـل مطلـوبه

ويتحدث الينا عن شرهه في هذه الولائم ، التي يُدعي اليها فلا يقتصد ولا يحتشم ، بل هو يُسرع في بلعِ الطعام يحاولُ ان يَزدردَه ازدراداً ، يرمي اللقمة في فمه ، ويُدخل عليها الأخرى قبل ان يمضغَها ، ويُعاب على هذا ويُذَم فيردّ على عائبه ، بأنه انما جاء ما جاءَ هفوةً لا تعمّداً ، يقول :

أ إن اصطبغتُ ولقمتي معضوضةٌ انشأتَ تهجـوني بذلك ظالمـا

عيبٌ لعمركَ غير أنْ لم آتـه عَمْداً فهبني هافيـاً لا جارمـا

ويكثر من الطعام في وليمةٍ ، فتلومـه « قسطنطين » جاريةُ امّ حبيب ، وتحذّره التُخمَةَ ، فيرد عليها بقوله :

ذريني قسطنطينُ آكلُ شـهوتي وتَبشمُني ، اني بذلـك راضـي

فأكثرُ ما القي من الـزاد كَضّةٌ مدى يومها ، واليومُ اسرع ماض

وكأنه حين ينصرفُ من مثلِ هذه الولائم ، يظَلُ يتذكرُ الزادَ الشهيّ الذي اكله فيها ، فتهيجُ شهوتُه للطعام • ويزيدُ في شـهوته ونهمه ما يراه في اسواق بغداد ؛ مدينةِ البذخ والترف ، ومدينةِ البؤسِ والشقاء ايضاً • ويصف لنا حاله بأن صورَ الطعامِ تظَلُ تدورُ في رأسه حتى اذا نام رآها في نومه واحلامه ،

ثم رأى نفسه يباعَدُ بينهَ وبينها حتى في النوم ، فيستيقظُ والحسرةُ تملأ نفسه ويقول :

ولقد مُنعتُ من المرافق كلّها | حتى مُنِعتُ مرافق الأحلام
من ذاكَ أني ما ا راني طاعماً | في النوم او متعرّضاً لطعام
الا رأيتُ من الشقاء كأنني | أُثنى واكبح دونه بلجام

وتظلُّ صور الطعام وخيالاتهُ ترافق ابن الرومي مرافقةَ الظل ، فاذا هجا قال :

واما يدُ البصريّ في كل صفحة | فأقلعُ من سيل وأعزقُ من رفش
يبادر في قلع الطعامِ كأنه | وكيلُ يتيم ، او مُريبٌ على نبشِ

وتطلعُ علينا صورُ الطعام من شعره وهو يتغزّل . انه يحشرُ صورَ الفاكهة كلّها ثم يشبّه بها ما يُعجبُه من النساء . ويقولون ان عُبيدَالله بنَ عبدِالله بن طاهر كان يُسمي قصيدته هذه ، وهي التي مدح بها « ابا الصقر » كان يسميها « دار البطيخ » يقول فيها :

اجنت لك الوجد اغصانٌ وكُثبانٌ | فيهن نوعان تفّاحٌ ورمّان
وفوق ذينكِ اعنابٌ مهدّلةٌ | سودٌ لهنُّ من الظلماء الوان
وتحت هاتيك عُنّابٌ تلوح به | اطرافهُنّ قلوبُ القوم قنوان
غُصونُ بانٍ عليها الدهرَ فاكهةٌ | وما الفواكه مما يحمل البان
أُنْفن من كلّ شيء طيّبٍ حسن | فهن فاكهة شتّى وريحان

ويبدو نَهِماً حين يتحدث عن كل صِنْفٍ من اصناف الطعام ، حتى لا تدري بأي انواعِها يُعجب ، واي انواعِها يُفضّل . انه شرِهٌ نَهِمٌ حين يصف الرؤوسَ ، وهو كذلك حين يتحدّث عن السمكِ او الدجاج او الحلوى او الفاكهة ، حتى ليخيّل للقارىء انه كلما قرأ قصيدة له في صنف من اصناف

الطعام ورأى نهمه فيها توهم ان هذا هو المفضل عنده دون سواه • يقول عن « مجمع اللذات » وكفى « بمجمع اللذات » تسمية دليلا على الشره والنهم : يقول :

يا سائلي عن « مجمع اللذات » سألت عنه أنعت النعات

خذ يا مريد المأكل اللذيذ جردادقتي خبز من السميذ

لم تر عيني ناظر مثلهما فقشر الحرفين عن وجهيهما

من لحم فروج ولحم فرخ تدور حوذا باهما بالنفخ

واجعل عليها اسطراً من لوز معارضات أسطراً من جوز

اعجامها الجبن مع الزيتون وشكلها النعنع بالطرخون

واعمد الى البيض السليق الأحمر فدرهم الوسط به ودثر

وترب الأشطر بالملح ولا تكثر ، ولكن قدراً معتدلا

وبعد ذلك يقول :

وردد العينين فيه لحظا فان للعينين فيه حظا

ومتع العين به مليا واطبق الخبز وكل هنيا

واملأ ثناياك وأكدم كدما تسرع فيما قد بنيت هدما

ابغي عليها ! وانا الزعيم بمعدة شيطانها رجيم

وتراه في ارجوزته هذه يكاد يأكل الطعام بعينيه ، قبل ان يأكله بفمه ، وان حظ عينيه منه لا يقل متعة عن حظ فمه ولسانه ، وهو يمعن في وصف ما يزين به وجه الطعام ، وهو حظ العين منه ، حتى اذا فرغ من ذلك لم يفته ان يقول :

وردد العينين فيه لحظا فان للعينين فيه حظا

ثم هو يتحدث عن ادق التفاصيل التي لا تخطر الا ببال آكل جائع نهم ، فيقول وكأنه يدير فكيه على الاكل :

واملأ ثنـاياك واكدم كدما　　　تُسرعُ فيما قد بنيت هدما

ثم يختم ارُجوزتَه بحسرةٍ ، يُخيل للقاري منها انه حَـين كان يتحدث عن الطعام قد وضع في خياله صورة مائدةٍ لامير او وزير ، كان قد دُعي اليهـا ، وأكل فلما فرغ من حديثهِ ، اختتمه بهذه الحسرة :

لهفي عليهـا ، وانا الزعيم　　　بمعـدة شـيطانها رجيـم

ويتحدث عن الرؤوس تخرج من النار بعد شيّها بقوله :

هامٌ وأرغفــةٌ وُضاءٌ فخمةٌ　　　قد اُخرجت من جاحـم فوّار

كوجوه اهل الجنة ابتسمت لنا　　　مقرونة بوجوه اهـــل النـار

وايُّ نَهَمٍ يطلع علينا من بيته الاخير ! انه لا يكتفي بتشبيهها بوجوهِ أهل الجنة ، ولكن بالوجوه المتبسمة منها .

ويتعلق بالسمك ويرى حظه أقلَّ من ان يمكّنَه من الحصول عليــه ، يقول :

فهو من الصياد في أمانِ　　　ما دمت ابغيـه وفي ضمانِ

ويقول للمرثدي ـ وقصر المرثدي هذا على دجلة ـ يطلُب اليه ان يذيقَــه السمك ، وما اجمل كنايته عنها اذ يسميها : « بنات دجلة » يقول :

وبنـــاتُ دجـــلة في فنائكم　　　مأســورةٌ في كلِّ معتـــــرك

بيضٌ كأمثـــالِ السبائك بلْ　　　مشحونةٌ بالشــــحم والعَلَك

تُغني عن الزيات قاليهـــــا　　　وتبخّر الشـــاوين بالـــوَدَك

وهو في ابياته هذه يتوسل الى المرثدي ان يذيقه السمك ، ويصفه وكأنه ينظر اليه نظرةَ من يستعرضُ قصة صيده وقلْيه وأكله بنفسٍ جائعةٍ شرهة ،

وايُ نهَم وشوقٍ الى الطعام يطلع على القاريء من بيته الاخير ، اذ يجعل رائحة الزيت ممزوجة برائحة السمك كالبخور ، اذ يقول :

تُغنى عن الزيات قاليهـا   وتبخّر الشاوين بالوَدك

وبعد فقد كنت اود ان أتناول بالحديث شعراء آخرين تحدثوا عن الطعـام وافاضوا فيه ، ولكني أرى في الذي عرضته الآن من حديث ابن الرومي كفاية • وعساني اعاود الحديث في فرصة اخرى ان شاء الله •

ابو سعيد السيرافي [1]
وكتاب سيبويه

الدكتور ابراهيم السامرائي
استاذ في قسم اللغة العربية

هو أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزبان السيرافي النحوي • كان أبوه من أهل سيراف وسيراف من مدن ساحل الخليج الشرقي ، لا تبعد كثيراً عن البصرة قاعدة المسلمين التي خرج منها الاسلام وانتشر في شرقي الدولة الاسلامية •

وهذه الاسرة الفارسية حديثة العهد بالاسلام ، فقد كان أبوه مجوسياً اسمه بهزاذ ويعني هذا في الفارسية مبارك المولد فأسلم مع من أسلم في هذه البيئة الاسلامية •

وما كان لعبدالله هذا أن يحفظ التاريخ ذكره وخبره لولا أن قدّر لابنه أبي سعيد أن يكون من أعلام العربية البارزين ، فقد كان من أكابر الفضلاء وأفاضل الادباء ، لا نظير له في علم العربية كما ذكر ابن الانباري[2]• وكان ذا معرفة واسعة • قال ابن الفرات : كان أبو سعيد عالماً فاضلا معدوم النظير في علم النحو خاصة • وذكر رئيس الرؤساء أبو القاسم علي بن الحسين : أن أبا سعيد كان يدرس القرءآن والقراءات وعلوم القرءآن والنحو واللغة والفقه والفرائض والكلام والشعر والعروض والقوافي والحساب وذكر علوماً سوى هذه • وكان من أعلم الناس بنحو البصريين • وانتحل في الفقه مذهب أهل العراق • وقال

---

(١) انظر ترجمته في : انباه الرواة ٣١٣/١ ، الانساب للسمعاني ٣٢١ب ، بغية الوعاة ٢٢١ ، تاريخ بغداد ٣٤١/٧ ، الكامل في التاريخ لابن الاثير ٩٧/٧ ، روضات الجنات لمحمد باقر الخونساري ٣١٨ ، شذرات الذهب ٦٥/٣ ، طبقات النحويين للزبيدي ١٢٩ ، اللباب لابن الاثير ٥٨٦/١ ، معجم الادباء ١٤٥/٨ ، معجم البلدان ١٩٣/٥ ، النجوم الزاهرة ١٣٣/٤ ، نزهة الالباء (بتحقيق السامرائي) ٢١١ •

(٢) نزهة الالباء ٢١٢ •

رئيس الرؤساء : وقرأ على ابن مجاهد في بغداد القرآن ، وقرأ على أبي بكر بن دريد اللغة ، ودرسا جميعاً عليه النحو ، وقرأ على أبي بكر بن السراج وعلى أبي بكر المبرمان النحو وقرأ عليه أحدهما القراءات ودرس الآخر عليه الحساب[٣] .

وكان زاهداً لا يأكل الا من كسب يده ، ولا يخرج من بيته الى مجلس الحكم ولا الى مجلس التدريس في كل يوم الا بعد أن ينسخ عشرة ورقات يأخذ أجرها عشرة دراهم تكون قدر مؤونته ثم يخرج الى مجلسه . وكان يذكر عنه الاعتزال ولم يكن يظهر ذلك .

وقد قال القفطي في « الانباه » : انه ذكر أخباره موجزة لانه أفرد لهـا مصنفاً سماه : « المفيد في أخبار أبي سعيد » ونص على أنه « كتاب ممتع » .

وقد صنف تصانيف كثيرة أكبرها « شرح كتاب سيبويه » ولم يشرح كتاب سيبويه أحد أحسن منه ، ولو لم يكن له غيره لكفاه فضلا . وقد كان محسداً بسبب هذا الشرح الكبير « للكتاب » ، فكان معاصروه من أعلام العربية يعجبون به ، وعجز عن مثله شيوخ لهم كانوا معروفين بسعة الاطلاع وطول الباع . وكان أبو علي الفارسي خاصة يتقد غيظاً عليه ، وقد حال غيظه الى جحود ، فأخذ هو وأصحابه يفضلون الرماني عليه حين يطلب اليهم أن يوازنوا بينه وبين أبي سعيد .

وعاصر أبا سعيد السيرافي أبو علي الفارسي وأبو الحسن الرُماني ، وكانوا قد تلمذا جميعاً لابي بكر بن السراج ، ولكن كلا منهم كان قد انفرد بشيء عرف به ، فقد كان أبو علي الفارسي يعنى بأصول النحو وبما كان يسمى في عهده بفقه اللغة . واهتم أبو الحسن الرماني بالاعتزال وكان ينصرف الى الدراسات القرآنية ، فقد كتب في اعجاز القرآن والدفاع عنه ، شأنه في ذلك شأن المعتزلة الاولين الذين كانوا يقارعون الخصوم ، وكتابه « النكت في اعجاز القرآن »[٤] يوضح هذا المنحى . أما نحو أبي الحسن الرماني ففيه يقول معاصره أبو علي الفارسي : « ان كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء ، وان كان النحو مانقوله فليس معه منه شيء » .

---

(٣) انباه الرواة ١/٣٢٣ .

(٤) طبع ضمن كتاب « ثلاث رسائل في اعجاز القرآن » القاهرة دار المعارف .

وقد غلب المنهج الكلامي على علم أبي سعيد في النحو وسائر علوم العربية كما ستتبين في شرحه للكتاب • وقد كان هذا المنهج طابع الدرس في القرن الرابع ، ولم يكن الافلات منه ميسراً للدارسين أمثال أبي سعيد ، وليس أدل على هـذا من المناظرة التي جرت بينه وبين متّى بن يونس القنائي الفيلسوف في مجلس الوزير أبي الفتح بن الفرات ، وتصدي أبي سعيد له • وكان قد حضر هـذه المناظرة من الاعلام : الخالدي وابن الاخشيد والكندي وابن أبي بشر وقدامة بن جعفر وغيرهم • وقد دهش ابن الفرات وجميع من حضر لمنطق أبي سعيد وقوة جدله وروعة بيانه وأشار الى ذلك ياقوت في « معجمه » وأبو حيان في « المقابسات » و « الامتاع »(٥)• وقد كان أبو حيان التوحيدي تلميذاً باراً بأستاذه أبي سعيد فقد أعجب به أيما اعجاب وتشبه به وأخذ عنه كثيراً حتى تأثرت شخصية التلميذ بشخصية شيخه الاستاذ ، فأبو سعيد في نظر تلميذه عالم العالم وشيخ الدنيا ومقنع أهل الارض »(٦)• ويعتقد لويس ماسينيون أن أبا سعيد السيرافي « علّم تلميذه في سن مبكرة أسرار علم التصوف »(٧) حتى صار التوحيدي شيخاً في الصوفية كما يذكر ياقوت •

وقد ورد ابن العميد الى بغداد فكرم العلماء وعمر بهم مجلسه وبأعلام اللغة والأدب البغداديين اذ ذاك ، وقد وصل أبا سعيد والرماني بمال ، وأنهما في مجلس ابن العميد اذ بأبي الحسن العامري والفيلسوف النيسابوري يحضر هذا المجلس ، وقد تكلموا في أشتات من الموضوعات وعرضوا لمشكلات في اللغة والادب ومختلف ألوان المعرفة ، وفي هذه المناسبة يسأل العامري أبا سعيد فيوفق الى جواب يرضي الحاضرين ويعجب به ابن العميد مع قوة هذا المناظر وخطره ، ومنزلته في نفوس الحاضرين • وكان أبو سعيد يقول : « ما دهيت قط بمثل ما دهيت به اليوم » يريد يوم اجتماعه بأبي الحسن النيسابوري الفيلسوف •

---

(٥) ياقوت ، معجم الادباء ١٩٠/٨ ؛ التوحيدي المقابسات (شيراز ١٣٠٦) ٧٢ ، الامتاع ١٠٨/١ ـ ١٢٨ •

(٦) التوحيدي ، المقابسات ٢٣

(٧) Recueil des textes inédits concernat l'histoire de la mystique en pays de l'Islam p. 86.

ويتحدث الاندلسي الى ياقوت فيقول له : « فارقت بلدي في أقصى المغرب طلباً للعلم ، وابتغاء مشاهدة العلماء ، فكنت الى أن دخلت بغداد وتلقيت أبا سعيد ، وقرأت عليه كتاب سيبويه نادماً سادماً في اغترابي عن أهلي ووطني ، من غير جدوى في علم أو حظ من الدنيا ، فلما سعدت برؤية هذا علمت أن سعيي قرن بسعدي وغربتي اتصلت ببغيتي وأن عنائي لم يذهب هدراً ، وأن رجائي لم ينقطع يأساً »[8].

«الكتاب» وشروحه

كتاب سيبويه من أشهر الكتب النحوية ، أو قل من أشهر كتب العربية ذلك أن مادته الضخمة لا تقتصر على النحو والصرف ففيه أشتات من مواد مختلفة . ولهذا الكتاب قيمة تأريخية ، فهو من أوائل الكتب التي وصلت الينا عما دون في علوم العربية ، أو قل هو أول كتاب في النحو وصل الينا عن القرن الثاني الهجري . وقد جاء في أخبار النحويين الاقدمين أن عيسى بن عمر كان قد صنّف نيّفاً وسبعين تصنيفاً عدمت ، ومنها تصنيفان كبيران اسم أحدهما (الاكمال) ، والآخر (الجامع) . وقد قالوا : ان الجامع هو كتاب سيبويه ، زاد فيه وحشّاه ، وسأل مشايخه عن مسائل منه أشكلت عليه فذكرت له فأضافها . وأنه لما أحضره الى الخليل بن أحمد ليقرأه عليه عرفه الخليل وأنشد :

بطل النحو جميعاً كله غير ما أحدث عيسى بن عمر
ذاك اكمال وهذا جامع فهما للناس شمس وقمر

فأشار الى الجامع بما يشار به الى الحاضر وهي لفظة هذا[8].

ولا تشغلنا هذه الاقوال ، كما لا نريد أن نبحث في صحة نسبة الكتاب لسيبويه .

وللكتاب قيمة علمية تجعلنا في حيرة من أمر هذا النحو الذي يطالعنا بأصوله وفروعه وتخريجاته ثم بمصطلحه الفني الخاص . ومن مجموع هذا نستطيع أن

---

(٨) القفطي ، انباه الرواة ٢/٣٧٥ و ٣/٣٤٧ .

تدرك أن النحو كان قد سلخ من عمره حقبة طويلة بحيث وصل الينا على هذا النسق الذي نجده في « الكتاب » وربما بات أقرب الى اليقين القول بأن نشأة النحو كانت منذ أيام أبي الاسود الدؤلي •

يبدأ سيبويه « كتابه » بمقدمة يسيرة يعرض فيها لاقسام الكلام وحركات الاعراب والبناء أو مجاري أواخر الكلم ، كما يعرض للمسند والمسند اليه • وقد يكون من المناسب أن نشير الى أن مسألة الاسناد والمسند والمسند اليه تطالعنا أول مرة في هذا السفر الجليل •

وان النحويين الآخرين ممن تقدموا سيبويه أو عاصروه لم يشيروا الى هذه الحقيقة اللغوية اشارة واضحة ، كما خلت كتب المتأخرين من الاشارة الى هذه المصطلحات النحوية •

وقد عرض في هذه المقدمة لما يقع بين الكلمات من اختلاف في اللفظ واتفاق في المعنى ، أو اتفاق في اللفظ واختلاف في المعنى ، واختلاف فيهما جميعاً ، ولما يعترى اللفظ من أسباب الذكر والحذف ، ولما يلحق بالمعنى من حسن او قبح ، واستقامة أو احالة • ويختم هذا بالكلام على ما يحتمله الشعر من الضرورات • ثم ينتقل بعد هذا العرض الواسع الى الكلام على الفاعل في الباب الاول من الكتاب •

غير أن حاجي خليفة في « كشف الظنون » نفى أن يكون « الكتاب » قد اشتمل على مقدمة قال : « ليس فيه ترتيب ولا خطبة ولا خاتمة »[٩] • وصاحب كشف الظنون لا يعتبر المادة التي مهد بها سيبويه لكتابه ولا يرى فيها نوعا مما أسماه « خطبة » وقد درج المحدثون ممن كتبوا عن الكتاب على ما ذهب اليه حاجي خليفة فقال علي النجدي من أساتذة النحو في مصر « ان الكتاب ليس له مقدمة ولا خاتمة »[١٠] •

وقد قسم سيبويه مادة الكتاب الى قسمين فأوعب المادة النحوية في الجزء الاول من كتابه ، وجعل الجزء الثاني خاصاً بالصرف • على أن هذا لا يعني أن الكتاب قد اقتصر على النحو والصرف فقد أشرنا الى وجود مواد أخرى هي ألصق

(٩) حاجي خليفة ، كشف الظنون ١٤٢٦/٢ •
(١٠) على النجدى ، سيبويه امام النحاة : ١٢٤ •

بالبلاغة مثلا كما نجد مادة لغوية تتصل بالقراءات واللهجات • غير ان هذا الحشد من المواد مما اعتبره سيبويه ومعاصروه من بناء العربية •

ولا أريد أن أعرض لنقد مادة الكتاب وطريقة تأليفها وتبويبها فان ذلك لا يدخل في الناحية التي أشغل نفسي بايضاحها والاعراب عنها وهي قيمة الكتاب وأصالته • وقد أشرت الى ذلك ، ومن المفيد أن نقول : ان الكتاب قد استحوذ على اهتمام النحويين الاقدمين فقرأوه وأقرأوه ونقلوا عنه ، سواء في ذلك من عاصره ومن خلفه • قال أبو عبيدة : لما مات سيبويه قيل ليونس بن حبيب : ان سيبويه قد ألف كتاباً في ألف ورقة من علم الخليل • قال يونس : ومتى سمع سيبويه هذا كله من الخليل ؟ جيئوني بكتابه فلما نظر فيه رأى كل ما حكى فقال : يجب أن يكون هذا الرجل قد صدق عن الخليل في جميع ما حكاه كما صدق فيما حكاه عني »[١١].

وفي هذا الخبر اشارة الى وجود الخليل في مادة الكتاب وأن سيبويه نقل كثيرا عن الخليل بن أحمد وهو يشير الى هذا في مواضع كثيرة من الكتاب ، وكلما قال سيبويه ، وسألته أو قال ، من غير أن يذكر القائل فانما يعنيه •

وقد تكلم الاخفش على كتاب سيبويه وشرحه وأشار اليه وهو الذي نبه على عواره كما قال الكسائي[١٢] • وقال أبو الطيب اللغوي « وهو (أي سيبويه) أعلم الناس بالنحو بعد الخليل وألف كتابه الذي سماه قرآن النحو وعقد أبوابه بلفظه ولفظ الخليل »[١٣] •

وقد أكثر الاولون في هذه المسألة ومن ذلك ما ذكره ابن النديم : « قرأت بخط أبي العباس ثعلب : اجتمع على صنعة كتاب سيبويه اثنان وأربعون انساناً منهم سيبويه • والاصول والمسائل للخليل »[١٤] •

ومهما قيل في مشاركة الخليل وغيره من شيوخ سيبويه في الكتاب فان

(١١) ياقوت ، معجم الادباء ١١٧/١٦ •
(١٢) أبو الطيب اللغوي ، مراتب النحويين ٦٨ •
(١٣) المصدر السابق ٦٥ •
(١٤) ابن النديم ، الفهرست ٧٦ وانباه الرواة ٢/ ٣٤٧ •

شخصيته ظاهرة كل الظهور فيه ، فقد نقل كثيراً من آراء الخليل وآراء يونس والاخفش وغيرهم ولكنه في كثير من المواضع يبدي رأيه بوضوح وقد يجيء هذا مخالفا أحيانا لما ينقله من آراء شيوخه . وقد اتضح من استقرائنا للكتاب أنه كان يكبر الخليل ويجله ايما اجلال ، ولكن هذا لم يمنعه أن يضعف رأيه ويرد عليه قال : « وزعم الخليل انه يجوز أن يقول الرجل : هذا رجل أخو زيد ، اذا أردت ان تشبهه بأخي زيد ، وهذا قبيح ضعيف لا يجوز الا في موضع الاضطرار »[١٥] .

وهو حين يبحث مسألة من المسائل يعرض للآراء المختلفة فيوازن بينها ويؤيد أحدها مبيّناً وجه القوة فيه ومن ذلك قوله : « وسألت الخليل عن القاضي في النداء فقال : أختار يا قاضي لانه ليس بمنوّن كما اختار القاضي . وأما يونس فقال : يا قاض . وقول يونس أقوى لانه لما كان من كلامهم أن يحذفوا في غير النداء كانوا في النداء أجدر لان النداء موضع حذف يحذفون التنوين ويقولون يا حار ويا صاح ويا غلام أقبل »[١٦] .

وكتاب سيبويه من الكتب الخالدة التي حظيت باهتمام الاقدمين وعناية المحدثين . فلم يعرف أن القدماء اهتموا بشيء اهتمامهم بهذا « الكتاب » فقد أقبلوا عليه باحثين ودارسين وناقدين وأكثروا الرحلة في طلبه ، روى سلمة عن الاخفش قال : كان الكسائي جاءنا بالبصرة فسألني أن أقرأ عليه أو أقرئه كتاب سيبويه ، ففعلت فوجّه اليّ خمسين ديناراً وجبة وشيء[١٧] .

وكان المبرد يقول لمن يطلب قراءة الكتاب عليه « هل ركبت البحر تعظيماً له واستعظاماً لما فيه »[١٨] .

وقال الجاحظ : « وهو كتاب لم يكتب الناس في النحو كتاباً مثله . وجميع كتب الناس عليه عيال »[١٩] .

---

(١٥) الكتاب ١ / ١٨١ .
(١٦) الكتاب ٢ / ٢٨٩ .
(١٧) انباه الرواة ٢ / ٣٧ و ٢٧٣ .
(١٨) ابن الانباري ، نزهة الالباء ٣٩ .
(١٩) القفطي ، انباه الرواه ٢ / ٣٥١ .

وبعد فهذا ما أردت أن أوجزه عن « الكتاب » الذي شغل الناس قديماً وما زال شغلا لطائفة من المعنيين بالدراسات اللغوية والنحوية .

شروح «الكتاب»

قلت : ان القدماء قد اهتموا بالكتاب ورأوا أن الحاجة تدعو الى شرحه وايضاحه فقد جاءت عبارته في كثير من الاحيان موجزة ، وربما كان ايجازها سبباً في غموضها وابهامها قال ابن كيسان[٢٠] : « نظرنا في كتاب سيبويه فوجدناه في الموضع الذي يستحقه ، ووجدنا ألفاظه تحتاج الى عبارة وايضاح لانه كتاب ألف في زمان كان أهله يألفون مثل هذه الالفاظ فاختصر على مذاهبهم »[٢١] .

وعلى هذا فقد شرحه الاوائل أنفسهم .ومن هذه الشروح ما جاء ذكره في طبقات النحويين وفي الفهارس المطولة .

وقد جاء أن أبا عثمان بكر بن محمد المازني (المتوفي ٢٤٨) قد وضع تفسير كتاب سيبويه[٢٢] .

وقد شرح الاخفش أبو الحسن على بن سليمان (المتوفى ٣١٥) « الكتاب » وفسر (رسالته)[٢٣] ، والمقصود بالرسالة المقدمة التي سبق الكلام عليها .

ولأبي بكر محمد بن السري بن السراج (المتوفى ٣١٦) شرح للكتاب أيضا[٢٤] .

ومن هؤلاء النحويين أبو بكر محمد بن علي مبرمان العسكري (المتوفى ٣٤٥) فقد شرح « الكتاب » ولم يتمه . وله شرح لشواهد « الكتاب »[٢٥] .

ومنهم أيضاً صاحبنا أبو سعيد الحسن بن عبدالله السيرافي المتوفى (٣٦٨)

---

(٢٠) الحسن بن محمد بن أحمد بن كيسان أبو محمد النحوي المتوفى سنة ٣٥٨ . انظر انباه الرواة ١ /٣١٩ .
(٢١) البغدادي ، خزانة الادب ١ / ١٧٩ .
(٢٢) حاجي خليفة ، كشف الظنون ٢ /١٤٢٨ .
(٢٣) السيوطي ، بغية الوعاة ٣٣٨ .
(٢٤) المصدر السابق ٤٤ .
(٢٥) حاجي خليفة ، كشف الظنون ٢ /١٤٢٨ .

فقد شرحه كما صنف كتاب « المدخل الى كتاب سيبويه »[٢٦] .

وقد صنف في « الكتاب » أبو الحسن علي بن عيسى الرُماني (المتوفى ٣٨٤) تصانيف كثيرة[٢٧] .

وقد كثرت التصانيف التي وضعت عن « الكتاب » في شرحه واختصاره وتهذيبه أو الاستدراك عليه أو شرح شواهده والتعليق عليها . وفي كل هذا دليل قاطع على قيمة الكتاب وأهميته في الدراسة النحوية واللغوية .

شرح السيرافي

لقد قلت : ان أبا سعيد كان على معرفة واسعة بعلوم العربية جميعها ، وكان أيضا ملمّاً بعلوم أخرى غير العربية . وقد قيل انه من أعلم الناس بنحو البصريين. وكأن أبا سعيد قد أراد أن يلم بغير هذا المذهب البصري من الدراسات النحوية . وقد بدا له أن يأخذ عن الكوفيين آراءهم في هذا العلم . وقد عرف من كبراء الكوفيين أبا بكر بن شقير[٢٨] وكان يعد في طبقة أبي بكر السراج من البصريين .

وقد أخذ السيرافي النحو عن أبي بكر السراج وعن أبي بكر مبرمان ، ولابدّ ان يكون قد أخذ شيئاً عن نحو الكوفيين مما كتبه ابن شقير الذي أدرك هذه الفترة التأريخية .

وقد تيسر لي أن أبصر في نسخة من نسخ السيرافي المحفوظة في دار الكتب المصرية ذات العدد ٣٦١ نحو ، وهي نسخة كاملة في ثلاثة مجلدات ضخمة ، يبدأ الاول منها بما بدىء به « الكتاب » وينتهي بباب (ما يقع موقع الاسم المبتدأ ويسد مسده) وهو في ١٧٢٠ صفحة .

ويبدأ المجلد الثاني من باب الابتداء وينتهي بباب (اختلاف العرب في تحريك

---

(٢٦) السيوطي ، بغية الوعاة ٢٢٢ .

(٢٧) القفطي ، انباه الرواة .

(٢٨) هو أحمد بن الحسن بن العباس بن الفرج بن شقير أبو بكر النحوي المتوفى سنة ٣١٥هـ . انظر ترجمته في نزهة الالباء ١٧١ (طبعة الدكتور ابراهيم السامرائي بغداد ١٩٥٩) وفي بغية الوعاة ١٣٠ .

الحرف الاخير) وهو في ١٠٣٤ صفحة • ويبدأ المجلد الثالث بباب (المقصـــور والممدود) وينتهي في آخر الكتاب وهو في ٩٠٦ صفحات • وقد تم لي هذا في سنة ١٩٥٦ •

ولست أدعي أني أتيت على كل ما في هذا السفر النفيس ولكني المت بأسلوبه وطريقته في الشرح وما استدرك به على سيبويه ، ثم جاء الزميل الفاضل الدكتور مازن المبارك من أساتذة كلية الآداب في دمشق فعرض للموضوع في رسالته البارعة عن الرماني(٢٩) • فأفدت من ذلك فوائد كثيرة •

وقد أطال الأقدمون الكلام على هذا الشرح فأطروه أيما أطراء وأقبلوا عليه يتدراسونه • ولعل بغض أبي علي الفارسي للسيرافي كان بسبب من هذه الشهرة التي أصابها السيرافي بشرحه الكبير للكتاب •

يقول أبو حيان في « الامتاع والمؤانسة » في الكلام على أبي علي الفارسي وعلاقته بالسيرافي « وهو متقد بالغيظ على أبي سعيد وبالحسد له كيف تم له تفسير كتاب سيبويه من أوله الى آخره بغريبه وأمثاله وشواهده وأبياته »(٣٠) •

يبدأ السيرافي شرحه دون تمهيد أو مقدمة يشرح فيها طريقته ، ولكن النظر في الكتاب يبين شيئاً مما ذهب اليه في الشرح • كان يأتي بشيء من كلام سـيبويه ثم يعقبه بالشرح وذلك كما فعل في (باب ما لاتغير فيه لا الاسماء عن حالها التي كانت عليها قبل ان تدخل لا)(٣١) •

وقد فعل مثل ذلك في (باب النصب فيما يكون مستثنى مبدلا)(٣٢) • غير أنه لم يلتزم هذه الطريقة في « شرحه » كله ، فانه قد يقدم لكلام سيبويه بما ويوضحه كما في (باب الهمز)(٣٣) • وقد يأتي بمادة سيبويه بمعناها لا بألفاظها ، وذلك لان عبارة سيبويه تغيب أحياناً كثيرة على كثير من القراء فهي غامضة يعتورها الابهام •

(٢٩) مازن المبارك ، الرماني النحوي (دمشق ١٩٦٣) ص ١٣٦ •
(٣٠) التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة ١ / ١٣١ •
(٣١) الكتاب ١ / ٣٥٤ والشرح ٣ / ٩٢ عن كتاب الرماني النحوي ص١٣٨ •
(٣٢) الكتاب ١ / ٣٦٣ •
(٣٣) الكتاب ٢ / ١٦٣ •

وكأن السيرافي كان يهدف الى أن يكون شرحه واضحا يتفهمه الدارسون • وهذا هو منهج أبي سعيد في بسطه لمادة النحو ، فقد قالوا : « النحويون في زماننا ثلاثة : واحد لايفهم كلامه وهو الرماني ، وواحد يفهم بعض كلامه وهو أبو علي الفارسي، وواحد يفهم جميع كلامه بلا استاذ وهو السيرافي »[٣٤] • والى هذا كان يرمي ابنه يوسف في قوله : « وضع أبي النحو في المزابل في الاقناع »[٣٥] •

وهو في شرحه لا يقتصر على ما جاء به سيبويه وانما يعرض لمسائل كثيرة ولا سيما آراء النحاة الذين خلفوا سيبويه • فقد عرض مثلا لاقوال المبرد التي خالف فيها سيبويه وقد اشتهرت هذه الاقوال فعلق عليها النحويون ، ومن ذلك ما فعله ابن ولاد المتوفى سنة ٣٣٩ هـ في كتابه « الانصار » الذي انتصر فيه لسيبويه ورد أقوال المبرد • وقد وضع الرماني كتابه في « الخلاف بين سيبويه والمبرد » ، ومثل هذا ما جاء في سر صناعة الاعراب[٣٦] لابن جني فقد رد على المبرد مؤيداً آراء سيبويه • وقد رد السيرافي على أقوال المبرد حين تعرض في الابواب التيتناولها سيبويه • كما رد أقوال الكوفيين التي لم يعرض لها سيبويه في « الكتاب » •

وقد استدرك السيرافي أمـــورا على سيبويه فقال في (باب وجوه القوافي في الانشاد)[٣٧] : « واعلم أني لو اقتصرت على تفسير ألفاظ سيبويه فيما ذكره من القوافي لسقط كثير مما يحتاج اليه فيها ، لأنه لا يستوعب ذكرها ولا قصـــد الى استيفاء معرفتها وما يتعلق بها ، فعملت على ان أتقصى ذكرها وما يتعلق به مع شرح كلامه »[٣٨] •

وقد نسب السيرافي شيئاً من الخطأ أو السهو الذي وقع في كتاب سيبويه الى الناسخ وذلك في قوله : « قال ـ أي سيبويه ـ وزعم أبو الخطاب أنهم يقولون أرض وآراض ، أفعال كما قالوا أهل آهال[٣٩] قال أبو سعيد : والذي عندي أن

---

(٣٤) ياقوت ، معجم الادباء ١٤ / ٧٥ •
(٣٥) ياقوت ، معجم الادباء ٨ / ١٤٩ ، بغية الوعاة ٢٢٢ •
(٣٦) ابن جني ، سر صناعة الاعراب ١ / ٢١١ •
(٣٧) الكتاب ٢ / ٢٩٨ •
(٣٨) الشرح ٥ / ١٧٥ •
(٣٩) الكتاب ٢ / ١٩٩ •

هذا غلط وقع في الكتاب من جهتين ، احداهما أن سيبويه ذكر فيما تقدم أنهم لم يقولوا آراض ولا آرض • والاخرى أن هذا الباب انما ذكر فيه ما جاء جمعه على غير الواحد ، ونحن اذا قلنا أنه أرض وآراض ، وأهل وآهال فهو على الواحد ، كما يقال زند وأزناد ، وفرخ وأفراخ ، وان كان الاكثر فيه أفعُل وأظنه أرض وأراض كما قالوا أهل وأهال فيكون مثل ليلة وليال فيشاكل الباب »(٤٠) •

وقد اهتم أبو سعيد بشواهد سيبويه فهو ينسبها الى قائليهـــا ثم يقرن ذلك بالرواة ويستدرك عليهم ويناقش الروايات مقيدا كل رواية بالمصدر الذي أخذت منه ويتحرى النسبة الصحيحة ، ويرد على النحويين في تمسكهم بالقول الضعيف والشاهد المصنوع كما ينسب كل قول الى صاحبه مجتهدا في ذلك متوخياً الضبط والصحة • ومن ذلك تعقيبه على رأي ليونس بن حبيب من البصريين رواه المبرد في « المقتضب » غير أنه لم يجده في (الكتاب) فقال : وما أدري من أين لأبي العباس هذه الحكاية عن يونس(٤١) •

وهكذا فقد جاء (شرح) أبي سعيد للكتاب شافياً وافياً سهلا على الدارسـين مبصراً بمبهمه وغامضه ، ومن أجل هذا كسب الشهرة الذائعة طوال القرون •

مذهب السيرافي في شرحه •

ظهر علم السيرافي في النحو واللغة في هذا الشرح الفخم • وهو مثل واضح لسيطرة المنهج الكلامي على ثقافته • فهو لايكاد ينتهي من تعليل على طريقة المتكلمين حتى يبدأ بتعليل آخر • ولا يكاد ينتهي من معالجة مشكلة حتى يأخذ بالقارىء الى مشكلة أخرى ثم الى ثالثة فرابعة •

والكثير من هذه التعليلات والتفسيرات لم تخدم اللغة ولا هي من مادتها ، ولكن ذلك كان هوى الناس في ذلك العصر ، ولكل عصر هوىً يأخذ الناس أنفسهم به • وكان لسيطرة هذا المنهج الكلامي والمنطق الذي لا تتحرج في رده الى المنطق الأرسطي ، نتائج سلبية في الدراسة النحوية واللغوية ، ذلك أن طبيعة اللغة والنحو

---

(٤٠) الشرح ٥ /٣٨ عن الرماني النحوي لمازن المبارك •

(٤١) مقدمة الرد على النحاة للدكتور شوقي ضيف : ٤١-٤٢ •

تأبى هذا المنطق الجديد ، ومن أجله فسد شيء من هذه العلوم .

وليس أدلّ على هذا من المناظرة التي جرت بينه وبين متّي بن يونس القنائي الفيلسوف في مجلس الوزير أبي الفتح بن الفرات ، وتصدي أبي سعيد له ، وكان قد حضر هذا المجلس الخالدي وابن الاخشيد والكندي وابن أبي بشر وقدامة بن جعفر وغيرهم في مناظرة طويلة دهش ابن الفرات والحاضرون لهـا ، وأعجبوا بمنطقة وقوة جدله وروعة بيانه ، وقد سبق الكلام على هذا .

ومذهب السيرافي مذهب البصريين عامة ، فهو اذا عرض لرأي من آرائهم قال عنهم « أصحابنا » ولذا فهو يؤيدهم ويدفع عن آرائهم ويرد على الكوفيين . وهذا الاتجاه واضح كل الوضوح في « شرحه » فقد عرض لقول الفراء وعامة الكوفيين في (لولا) وأنها ترفع ما بعدها ، ورأي سيبويه خلاف ذلك لان ما بعدها مرفوع بالابتداء . ويعرض السيرافي لهذين الرأيين ويناقشهما فيقول : والصحيح ما قاله سيبويه(٤٢) .

ومذهب البصريين في القياس معروف ، فهو قائم على القياس ولكنه على ماشاع واشتهر ، ولا يأبهون بالقليل النادر . والقياس عند السيرافي ما وافق الفصيح من كلام العرب ولذلك كثر اعتماده على الشاهد الفصيح الذي صحّت نسبته فهو يقول مثلا «والقول الذي ذهب اليه سيبويه هو الصحيح . وشاهده القرآن والقياس»(٤٣).

وبعد فهذا عرض سريع لما في هذا السفر الجليل من مادة ممتعة تعين على تفهم شيء من تاريخ العربية الذي ما زلنا نجهل الكثير من صفحاته المطوية .

---

(٤٢) الشرح ٣/٢ .

(٤٣) الشرح ٣/١٠٢ .



الوفيات

جمع

الشيخ ابي سعود عبد الرحيم بن ابي الوفاء

الحاجي الأصبهاني المعدل رحمه الله

المتوفى سنة ٥٦٦ هـ

حققه وعلق عليه

احمد ناجي القيسي و بشار عواد معروف

مهـداة الى استاذنا محقق العصر

الدكتور مصطفى جـواد

مقـــدمة

– ١ –

يعدّ علم الحديث النبوي الشريف أعظم ما انتج الفكر الاسلامي في اصالته وتشعب علومه وفنونه ، فقد نشأ وتطور بنشأة الاسلام وتطوره فأصبح من الصعب القول بوجود تأثيرات أجنبية أثرت في تطوره •

وقد اهتم العلماء المسلمون بعلم الحديث اهتماما بالغا ، ووضعوا فيـه الكثير من الكتب التي تناولت بالبحث والتمحيص مصطلحه وعلومه ، وشملت روايـة

الحديث وأحوال رواته ومختلف الحديث وعلله وغريبه وناسخه ومنسوخه وما الى ذلك من العلوم والفنون الاخرى ذات الجوانب المتعددة •

وكان للحديث أثر بيّن في نشأة طائفة من العلوم الاسلامية وتطورها ، فقد أثر في علوم اللغة العربية ولاسيما طريقة عرض الاخبار واستعمال الاسناد ، فألفت على غرار كتب علوم الحديث ورجاله كتب في الادب والشعر وما الى ذلك • وأثر ، ايضا ، تأثيرا واضحا في نشأة علم التاريخ ، وتجلّت مظاهر هذا التأثير في استعمال الاسناد وكتب التراجم على اختلاف أشكالها واختصاصاتها كافة •

ونشأ عن علم الحديث علم الرجال الذي تنوع فيه التأليف واتسع فشمل ضروبا كثيرة تناولت الصحابة والفقهاء والقراء والصوفية والزهاد واللغويين والنحاة والأدباء والشعراء والمتكلمين وغيرهم •

واختلفت صورها وطرائق تأليفها ، فرتب بعضها بحسب الطبقات ، أو المذاهب ، أو الفرق أو الثقات أو الضعفاء من المحدثين أو المدلسين ، كما رتب بعضها بحسب الاسماء أو بحسب الوفيات •

ويمكننا القول ان كتب الوفيات هي ذلك النوع من كتب الرجال التي ترتب مادتها بحسب تواريخ الوفيات وحدها • ولسنا هنا بسبيل تتبعها واحصائها[1] •

— ٢ —

ان الرسالة التي نقدمها محققة الآن ، هي رسالة وضعها مؤلفها عبد الرحيم بن ابي الوفاء الحاجي الاصبهاني المتوفى سنة ٥٦٦ هـ — الذي سيأتي الكلام عليه — في ضبط وفيات جماعة من شيوخه وأقرانه ، وأغلبهم من أهل اصبهان ، وقد اقتصر فيها المؤلف على ذكر تواريخ الوفيات ، ولم يتعداها الا في القليل النادر ، اذ كان ذلك ما قصد اليه من تأليف هذه الرسالة •

ويبدو لنا ان فكرة وضع رسالة في الوفيات كانت تخامر ذهنه أكثر من غيره ممن عنوا بهذا النوع من التأليف ؛ فقد اهتم اولئك بجانب ضبط تواريخ الوفيات ،

(١) انظر السخاوي : الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ (تحقيق روزنتال ، بغداد ١٩٦٣) ص ٣٣٢ — ٣٣٤ •

بتقديم بعض المعلومات عن مترجميهم ولاسيما اماكن دفنهم واساتذتهم وشيوخهم. وهم يذكرون احيانا شيئا من أخبارهم . وتطول الترجمة عند اولئك الكتاب وتقصر بحسب أهمية من يترجمون له من حيث روايته للحديث . اما مؤلف هذه الرسالة فانه اقتصر على ضبط تواريخ الوفيات ، فقدم لنا بذلك نموذجا ممتازا لكتاب وضع لهذه الغاية .

على أن المؤلف لم يلتزم بترتيب التراجم ترتيبا زمنيا متقنا ؛ فهو لم يرتب اسماء الاشخاص بحسب الايام والشهور ، ولم يتقيد دائما بالتسلسل الزمني للسنين ، ولعل ذلك متأت من ادخاله استدراكات كثيرة على نسخته فيما بعد كما سنبين ذلك .

والذي يلاحظ ان المؤلف لم يذكر في رسالته هذه كل علماء اصبهان في هذه المدة الزمنية الممتدة بين سنة ٤٩٠ وسنة ٥٦٤ . ولم يذكر الاشخاص بحسب شهرتهم أو فضلهم أو علمهم ؛ لذلك تجده لا يفرق بين الاشخاص ويذكر المشهور منهم والمغمور ، وترك الكثير من مشاهير ذلك العصر . ولعل الذي يفسر هذا ان رسالته هذه مقتصرة على مشايخه ورفاقه .

ومعلوم ان مشيخة محدث ما تتناول عادة كل الشيوخ الذين أخذ عنهم اذا لم يشر الى غير ذلك ، الا ان أغلب من ذكر في هذه الرسالة هم من أهل اصبهان ، ومنهم قلة من أهل بغداد ونيسابور وغيرها . ويبدو لنا ان هذه الرسالة لا تشمل كل شيوخ المؤلف ، ولعل المؤلف حينما قال في مقدمة رسالته « ذكر وفاة بعض مشايخي وبعض اقراني » قد أشار الى انه لم يستوف كل شيوخه واقرانه ، بل اقتصر على قسم منهم . ولعله ايضا وجه اهتمامه الى الاصبهانيين أكثر من غيرهم . وقد ذكر من ترجم له انه سمع ببغداد من ابن الحصين ، وهو محدث مشهور كما سنبين ، لكن صاحبنا لم يذكره .

لقد ذكر السمعاني في مشيخته وفي كتابه « الانساب » عددا كبيرا من علماء اصبهان في هذه المدة ، ذكر المؤلف أكثرهم ، لكنه أغفل الكثيرين من مشاهيرهم ايضا نذكر منهم — على سبيل المثال — ابا الفتح محمود بن الحسين بن محمد بن

الحسين الاصبهاني المتوفى في شوال سنة ٥٥٢[١] ، وأبا اسحاق ابراهيم بن سهل بن محمد بن عثمان بن مندويه الصالحاني الاصبهاني [٢] ، وهادي بن اسماعيل الحسيني العلوي الاصبهاني المتوفى في ربيع الاول سنة ٥٠٧ هـ[٣] ، ومحمود بن الفضل بن محمود بن أبي نصر الاصبهاني المتوفى في جمادى الآخرة سنة ٥٢ هـ[٤]. وغيرهم كثير •

ولا يمكننا أن نعد هذه الرسالة معجما لشيوخ عبدالرحيم هذا ، فقد ذكر فيها كما قلنا ، أقرانه ايضا •

– ٣ –

وتبدو أهمية الكتاب العظيمة من ان المؤلف قد ذكر اشخاصا معاصرين له كان على اتصال بهم ، لا يعدون أن يكونوا من شيوخه أو أقرانه • والطريف في الامر انه ذكر كثيرا من الاشخاص الذين لم تذكرهم مصادر أخرى ، أو اقتصرت عليهم كتب لمّا تزل مخطوطة لم تطبع بعد • ولولا وجود كتب الامام ابي سعد السمعاني المعاصر له « ت ٥٦٢ هـ » ما استطعنا أن نخرج الا بمعرفة القليلين منهم •

ان المؤلف كما ذكرنا يهتم اهتماما كبيرا بضبط الوفيات ، وهذا التحديد الدقيق لتواريخ وفيات عدة من الشيوخ والاقران ليست بالقليل فانه قدم لنا مادة دسمة في علم التراجم ، ويلاحظ ان بين الذي قدمه مؤلف الرسالة هذه وما قدمه السمعاني في كتبه ولا سيما مشيخته ، بعض الاختلاف ، ولا يشك الباحث لحظة في أن المعلومات التي يقدمها صاحبنا على جانب من الاهمية لأنه أعرف بأهل بلده من غيره •

وقدم لنا المؤلف معلومات جيدة عن بعض أسر اصبهان وبيوتاتها ، مثل آل الصالحاني ، والمعلم ، والحاجي ، والباغبان ، والحداد ، وما شاذة الذين كنا نفتقر

---

(١) التحبير ، الورقة ١١٨ أ •

(٢) ن•م• الورقة ١ ب •

(٣) العيني : عقد الجمان ج ٥ الورقة ٦٨٧ (نسخة دار الكتب المصرية • الرقم ١٥٨٤ تاريخ) •

(٤) العيني : عقد الجمان ج ١٥ الورقة ٧٤٠ •

الى معرفة شيء عنهم • واستطعنا بهذه المعلومات القليلة أن نعرف جماعة من اخلاف تلك الاسر التي ذكرتها كتب القرن الرابع الهجري •

— ٤ —

لقد اعتمدنا في اخراج هذه الرسالة على النسخة الفـريدة المحفوظة في دار الكتب الظاهرية بدمشق ضمن مجموع برقم ٠٩٤ (الورقة ٢٦٧-٢٧٣) وعنوانها « جزء فيه وفاءات (كذا) جماعة من المحدثين » ، طولها ٢٠ سم وعرضها ١٣ سم وتبلغ الحاشية سنتمترا واحدا • وفي كل صفحة منها نحو من ٣١ سطرا • اما الخط الذي كتبت به فهو خط ناصل كبير الحرف نسبيا ، ويبدو أول وهلة واضح الرسم • وقد أصابتها بعض الرطوبة من الجهـة الفوقانيـة كادت تذهب ببعض الكتابة •

وقد روى النسخة عن المؤلف العالم المشهور عبدالقادر الرُّهاوي ورواها عن هذا أحمد بن عبدالدائم بن نعمة المقدسي •

والرهاوي هو عبدالقادر[١] بن عبدالله الفهمي الرُّهاوي،ثم الحراني،محدث بلاد الجزيرة • ولد في جمادى الآخرة سنة ٥٣٦ هـ في الرها • وقدم بغداد وسمع من علمائها آنذاك أمثال ابيعلي الرحبي ، وابن الخشاب اللغوي ، والعالمة الفاضلة مسندة العراق شهدة بنت أحمد الابري وغيرهم • ورحل الى نيسابور ، ودمشق حيث سمع من ابن عساكر مؤرخ الشام المشهور ، ودخل مصر وكان فيها آنذاك ابن بري النحوي وابو طاهر السِّلَفي فسمع منهما ،كما سمع بواسط ، وبوشنج ، وزنجان ، وتستر ، والبصرة •

(١) راجع ترجمته في :
المنذري : التكملة لوفيات النقلة • المجلد الاول ورقة ٨٠ •
الاعلام بوفيات الاعلام • الورقة ٢١٢ب (نسخة الظاهرية) •
الذهبي : تذكرة الحفاظ ج ٤ ص ١٧٤ ــ ١٧٥ ، اليافعي : مرآة الجنان ج ٤ ص ٢٣ •
ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٦٩ ، ابن رجب : ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٨٢ ــ ٨٦ • ابن العماد : شذرات ج ٥ ص ٥٠ ــ ٥١ •

والذي يهمنا هو سماعه في اصفهان موطن صاحب هذه الرسالة ومستقره وقد ذكر العلامة المنذري انه سمع في اصبهان من ابي القاسم محمود بن عبدالكريم المعروف بفُورَجَه ، والفقيه ابي عبدالله الحسن بن العباس الرستمي ، والرئيس ابي الفرج مسعود بن الحسن الثقفي ، وابي المطهر القاسم بن الفضل بن عبدالواحد الصيدلاني ، وابي جعفر محمد بن الحسن الصيدلاني وابي القاسم رجاء بن حامد ابن رجاء المعداني وجماعة كثيرة • وسمع بها من الحفاظ ابي مسعود عبدالرحيم بن ابي الوفاء الحاجي ، وابي احمد معمر بن الفاخر القرشي ، وابي موسى محمد ابن ابي بكر المديني ، وابي سعد محمد بن عبدالواحد الصائغ[1] •

فالرهاوي اذن قرأ هذا الجزء على مؤلفه في اصبهان ، ويبدو لنا انه درسه وهو لما يزل مسوّدة بعد ، ويدل على هذا وجود بعض التقديم والتأخير وعدم الترتيب في ذكر التراجم •

ثم استقر الرهاوي في الموصل مدة ، وهناك كما يقول الامام المنذري[1] ولي مشيخة دار الحديث المظفرية ، وحدث بها بأكثر مسموعاته • وفي هذه المدرسة ، كما يبدو جاء احمد بن عبدالدائم المقدسي طالبا العلم كغيره من الطلبة وسمع هذا الجزء من الرهاوي وذلك سنة ٥٩٤ هـ ، اذ كانت شهرته قد طبقت الآفاق حتى توافد عليه الطلبة من كل حدب وصوب ومنهم علماء أفاضل مثل ابن الدبيثي الواسطي « ت ٦٣٧ » وابن النجار البغدادي صاحب ذيل تاريخ بغداد العظيم « ت ٦٤٣ » وأجاز للامام ابي محمد زكي الدين عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ، وكثير من العلماء[2] ، حتى توفي سنة ٦١٢ بحران•

اما المقدسي ، فهو زين الدين أبو العباس أحمد[3] بن عبدالدائم بن نعمة بن

---

(١) التكملة لوفيات النقلة ، المجلد الاول الورقة ٨٠ (نسخة لاسكندرية)•

(٢) راجع تفاصيل ذلك في ابن رجب ج ١ ص ٨٥ – ٨٦ •

(٣) انظر ترجمته في : ابن العديم : بغية الطلب في تاريخ حلب ج١ الورقة ١٥٤ – ١٥٥ •
الصفدي : الوافي بالوفيات ج ٦ ص ٢٨ – ٢٩ (النسخة المصورة بالمكتبة المركزية بجامعة بغداد) • نكت الهميان في نكت العميان ص ٩٩ • ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٥٧ • ابن شاكر الكتبي : فوات الوفيات ج ١ ص٤٦• ابن رجب ج ٢ ص ٢٧٨ – ٢٨٠ وغيرها كثير •

أحمد بن محمد بن ابراهيم بن بكر ، المقدسي الصالحي ، الكاتب المحدث المعمَّر . ولد سنة ٥٧٥ بنابلس وسمع الكثير ، بدمشق ، وبغداد ، وحران . وبيته من البيوتات العلمية المشهورة . قال ابن رجب : وكان يكتب خطا حسنا ، ويكتب سريعا . فكتب ما لا يوصف كثرة من الكتب الكبار ، والاجزاء المنثورة لنفسه وبالاجرة ، حتى كان يكتب باليوم اذا تفرغ تسعة كراريس أو أكثر » . وظل كذلك حتى وفاته سنة ٦٦٨ هـ .

وقد كتبت هذه النسخة برسم محمد بن الفضل بن عثمان القرشي المخزومي سنة ٦٢٤ هـ كما هو مثبت في السماع الذي في آخر النسخة وهذا نصه :

قرأت جميع هذا الجزء بروايتي فيه عن الحافظ عبدالقادر الرهاوي ـ رحمه الله ! ـ عن مصنفه فسمعه صاحبه الامام العالم الاوحد الصدر الكامل السيد الفاضل عفيف الدين ابو عبدالله محمد بن الفضل بن عثمان القرشي المخزومي والرئيس الاجل ابو احمد مرار [؟] بن حميد بن ابي بكر وعلي بن سرور بن عبدالله وسويد بن مالك بن علي من أهل قرية كفربطنا . وحضر البعض الحاج سلطان بن يوسف بن سلطان . وذلك في يوم الاثنين العشرين من جمادى الآخرة من سنة اربع وعشرين وستمائة . وكتب أحمد بن عبدالدائم بن نعمة المقدسي في [؟] . والحمد لله وحده والصلاة على سيدنا محمد وآله وسلامه .

وقد نقل ابو سعد السمعاني من رسالة ابن ابي الوفاء هذه في ترجمة ابي الوفاء غانم بن أحمد بن الحسن بن محمد بن علي بن جعفر الحلواني ، قال :

« سمعت منه أحاديث يسيرة ، ولما حصلت خطة في الاجازة سألت محمد بن ابي نصر اللفتواني أن يكتب خطه في الاجازة فكره الكتابة عند خطه واساء القول فيه ، وظني انه قال ذلك لأنه كان يميل الى اعتقاد ابي الحسن الاشعري والله أعلم !. وكان صحيح السماع ، وكانت ولادته في حدود سنة خمسين واربعمائة وتوفي يوم الاربعاء الثالث من ذي الحجة سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة . كتبت وفاته من وفاءآت عبدالرحيم الحاجي[1] » . ويبدو ان المؤلف كان يضيف الى

---

(١) التحبير : الورقة ٧١ آ ـ ٧٢ ب .

نسخته ما يستجد لديه من معلومات ، ومن ذلك نجد انه أثبت ترجمة السمعاني في وفيات سنة ٥٦٢ مع أن السمعاني نقل عنه •

– ٥ –

وقد رجعنا في نشر هذه الرسالة الى النسخة الفريدة التي وصفناها آنفا ، وقابلنا ما جاء فيها ، جهد الامكان ، بما جاء في الكتب الاخرى ، ولاسيما مشيخة معاصره الامام ابي سعد عبدالكريم السمعاني « ت٥٦٢ هـ » وكتابه العظيم الانساب• وأثبتنا الاختلافات في الهوامش • ولم نر اثقال هـذه الهوامش كثيرا بذكر كل المصادر التي ترجمت لمن ذكر في هذه الرسالة من العلماء ، وفضلنا الاعتماد على المهم منها • وجعلنا تصحيحات النسخة في هوامشها وجعلنا الفوائد والتعليقات في آخر الرسالة •

– ٦ –

اما المؤلف فلا تقدم المصادر المتوفرة لدينا معلومات كافية عنه • ولكنها ، على أية حال تعطينا فكرة عن حياته واسرته •

انه ابو مسعود عبدالرحيم بن ابي الوفاء علي بن ابي طالب أحمد الحاجي الاصبهاني • ولد في اصبهان التي كانت آنذاك مركزا من مراكز الثقافة الاسلامية، ونشأ بها • ويبدو ان اسرته ، اسرة آل الحاجي ، كانت معروفة في اصبهان ، وقد ذكرت لنا الكتب بعض أفرادها ، وقد ذكر لنا المؤلف واحدا منهم هو سهل بن محمد الحاجي الاصبهاني المتوفى في شعبان سنة ٥٤٣ هـ ، وذكر ابو سعد السمعاني في مشيخته اخا سهل هذا وهو ابو الفضل ظفر بن محمد بن أحمد بن الحسين بن طاهر بن بكران المعلم الاصبهاني[١] • على اننا لا نعلم صلة القربى التي تربطهما بالمؤلف • ولم يذكر المؤلف والده والظاهر أن أباه لم يكن من أهل العلم • وذكر جـده لأمه وشيخه أبا القاسم غانم بن محمد بن عبيد الله البُرْجي ، فقال : ومات جدي – رحمه الله – الشيخ ابو القاسم غانم بن محمد بن عبيدالله البرجي

---

(١) السمعاني : التحبير في المعجم الكبير • الورقة ٣٤ (نسخة دار الكتب القاهرية رقم : حديث ٥٢٩) •

ليلة الاحد التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة احدى عشرة وخمسمائة[1] » •

وكان ابو القاسم غانم البرجي من العلماء المشهورين في اصبهان • ذكره أبو سعد السمعاني في مشيخته وطول في ترجمته ، وقال : ابو القاسم غانم بن ابي نصر محمد بن عبيد الله بن عمر بن ايوب بن زياد البرجي الاصبهاني ، من أهل اصبهان • شيخ صالح سديد ثقة صدوق ، يكثر من الحديث • عمر العمر الطويل حتى حدث بالكثير وانتشرت رواياته ، وسمع منه أهل البلد والغرباء • وكان من تلاميذ محمد الخابوطي ••• كتب اليّ الاجازة بجميع مسموعاته ورواياته ، وسمع والدي ـ رحمه الله ـ منه الكثير ضمن جملة مسموعاته ••• [2] » •

ورحل المؤلف الى نيسابور فسمع هناك من ابي بكر عبدالغفار بن محمد بن الحسين بن علي بن شيرويه الشيرويي[3] المتوفى في ذي الحجة سنة ٥١٠ هـ • وكان الشيرويي من علماء نيسابور البارزين في زمانه ، وهو من بيت الصلاح والحديث والعلم • زجّى عمره في الاشتغال بتجارته ، وطلب الحديث الى أن عجز عن الخروج للسفر فلزم بيته واشتغل بالحديث وخرج له الفوائد ، وحدث نحو اربعين سنة ، وسمع منه كل من دب ودرج ، وخرّج لنفسه الاحاديث وألحق الاحفاد بالاجداد • قال ابو سعد السمعاني في مشيخته : حملني والدي ـ رحمه الله ـ الى نيسابور ، وكان يحضر الشيخ عنده في مدرسة ابي نصر بن ابي الخير ، ويحضرني واخي مجلسه عنده ، وسمعنا منه الكثير ، وكنت ابن ثلاث سنين ونصف • واكثر التسميعات مثبتة بخط والدي رحمه الله ••• وكانت ولادة ابي بكر الشيرويي في سنة اربع عشرة واربعمائة بنيسابور ووفاته بها يوم الاحد السابع

---

(١) راجع أدناه في وفيات سنة ٥١١ •

(٢) السمعاني : التحبير • الورقة ٧٢ب ـ ٢٧٣ • ولغانم البرجي ترجمة في معجم البلدان ج ١ ص ٥٤٨ (ط• فستنفلد) ، وورد ذكره استطرادا في المستفاد من ذيل تاريخ بغداد الورقة ٧٠ ، ٨١ (نسخة المكتبة المركزية المصورة)• والذهبي : العبر في خبر من عبر ج ٤ ص ٢٤ •

(٣) نسبة الى جده شيرويه • واخطأ محقق الجزء الرابع من كتاب العبر للذهبي الدكتور صلاح الدين المنجد فجعلها : الشيروي (ج ٤ ص ١٩٣) • راجع السمعاني : الانساب الورقة ٣٤٥ ب ، وابن الاثير : اللباب ج ٢ ص ٤١ •

عشر من ذي الحجة سنة عشر وخمسمائة »[1] .

ورحل المؤلف الى بغداد ، وكانت آنذاك قبلة انظار الطلاب ومهبط العلماء والادباء فسمع فيها من ابي القاسم هبة الله بن محمد بن عبدالواحد ابن الحصين الشيباني البغدادي مسند العراق المولود في ربيع الاول سنة ٤٣٢ هـ المتوفى في الرابع من شوال سنة ٥٢٥ هـ[2] .

وكان الحاجي الاصبهاني من الحفاظ ، وكان الحفظ عند المحدثين اعلى مراتب العلم وأسماها لا ينالها الا من اوتي سعة في العلم وبسطة في الدراية[3] .

وأخذ عنه طائفة من العلماء ، منهم الفقيه الحافظ المشهور ابو نزار ربيعة بن الحسن بن علي بن عبدالله بن يحيى الحضرمي اليماني الصنعاني الذماري الشافعي المتوفى في مصر ، في جمادى الآخرة سنة ٦٠٩ هـ[3] .

وكان الحاجي الاصبهاني أحد الشيوخ المعدَّلين[4] . وكانت وفاته في شوال سنة ٥٦٦ هـ وقد نيّف على السبعين .

---

(١) السمعاني : التحبير ، الورقة ٤٩ – ٥٠ . وانظر : الانساب ، الورقة ٣٤٥ ب . الذهبي : العبر ٤/٣٠ . ابن العماد : شذرات الذهب ٤/٢٧ .

(٢) العبر ج ٤ ص ٦٦ .

(٣) اسهب الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣ في وصف مزايا الحفاظ وشرائطهم ووعورة الطريق لمن أراد أن يتصف بهذه الصفة وينال هذه المرتبة ، قال : فهي أعلى صفات المحدثين وأسمى درجات الناقلين ، من وجدت فيه قبلت أقاويله وسلم له تصحيح الحديث وتعليله ، غير أن المستحقين لها يقل معدودهم ويعز بل يتعذر وجودهم . (انظر الجامع لاخلاق الراوي وآداب السامع ج ٢ – الورقة ١٥٠ نسخة مكتبة البلدية في الاسكندرية ذات الرقم ٣٧١١ ج .

(٤) المنذري : التكملة لوفيات النقلة ج ١ – الورقة ٤٨ ب نسخة مكتبة البلدية في الاسكندرية ذات الرقم ١٩٨٢ د) .

(٥) راجع في التعديل ومراسيمه Encyclopedia of Islam Art. Adl. (New ed.)

وقد ذكر لنا ابن النجار نماذج مختارة لكيفية تعديل الشهود عند قاضي القضاة ببغداد ، التاريخ المجدد لمدينة السلام الورقة ٦ آ ، ١٤ آ ٣٧ آ ... الخ (نسخة دار الكتب الظاهرية ، وابن رجب : ذيل طبقات الحنابلة ص ١٦٣ ، ١٩٣ . وقد اخطأ صلاح الدين المنجد محقق الجزء الرابع من كتاب العبر في ضبط كلمة (المعدل) اذ جعلها بتشديد الدال وكسرها على صيغة اسم الفاعل والصحيح هو الفتح كما أثبتنا على صيغة اسم المفعول . قال السمعاني في الانساب – الورقة ٩٦ آ : المعدل : بضم الميم وفتح العين والدال المشددة المهملتين ، وفي آخرها اللام ، هذا اسم لمن عدل وزكي وقبلت شهادته عند القضاة .



راموز صفحة العنوان





راموز ظهر الورقة الاخيرة من المخطوطة
وفى آخرها سماع النسخة



بسم الله الرحمن الرحيم

[٢٦٧ أ]

جزء فيه وفيات جماعة من المحدثين[١]

جمع

الشيخ أبي مسعود عبدالرحيم بن أبي الوفا[ء]

الحاجي الاصبهاني العدل ـ رحمه الله !

رواية الامام الحافظ أبي محمد عبد القادر بن عبد الله الرُهاوي ، عنه ، سماعاً منه ، لأحمد بن عبد الدائم[٢] بن نعمة المقدسيّ ـ نفع الله به ! آمين ! ـ سماعاً منه ، لمحمد بن الفضل بن عثمان القرشيّ ، ثم المخزوميّ[٣] .

[٢٦٧ ب]

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه أستعين

أخبرنا الشيخ الامام الحافظ أبو محمد عبدالقادر بن عبدالله الرُهاوي قراءةً عليه وأنا أسمع في سلخ شعبان سنة أربع وتسعين وخمس مائة[٤] بالموصل[٥] . قال : سمعت الشيخ أبا مسعود عبدالرحيم بن أبي الوفا[ء] بن ابي طالب الاصبهانيّ يقول :

---

(١) في الاصل : جزء فيه وفاآت جماعة من المحدثين .

(٢) في الأصل : الدايم .

(٣) كتبت هذه السطور بخط المتن الذي سيأتي نفسه . خلا السطر الاخير منها ، اذ كتب بخط مغاير للخط الاول ، وقد أصابت الرطوبة المخطوطة فكادت تطمس بعض كلماتها في أعالي الورقات .

(٤) في الاصل : واربعماية . كتبت امثال هذه الكلمة في كل موضع وردت فيه من المخطوطة على هذا النحو .

(٥) قوله : (وخمس مائة بالموصل) اصابته الرطوبة في الأصل ، وقد بدا لنا أنه كما أثبتنا .

ذكرُ وفاة بعض مشايخي وبعض أقراني – رحمهم الله ! –

[١]

مات محمد بن عمر بن ابراهيم بن عُزَيْزَة ، ابو بكر المعدّل الشافعيّ امام الجامع العتيق في سنة تسعين وأربع مائة املا[ءً] من املاء .

[٢]

ومات محمد بن عبدالواحد بن عبدالعزيز بن عبدالله بن أحمد بن زكريا ابن مطيع ، في سنة تسع وتسعين وأربع مائة وما سمعت منه شيئا .

[٣]

ومات احمد بن محمد بن احمد بن سعيد أبو الفتح الحداد ، في ذي القعدة ، سنة خمس مائة . رأيت جنازته في الجامع وشهدها خلق كثير ولم اسمع منه شيئا [(١)] .

[٤]

ومات حمد بن عبد الله بن أحمد بن حَنَّة أبو محمد المعبِّر امام الجامع العتيق في ذي القعدة سنة اثنتين وخمس مائة . رأيته ولم اسمع منه شيئا .

[٥]

ومات حمد بن الفضل بن محمد أبو محمد الخَوّاص – رحمه الله ! – في ذي الحجة سنة ثلاث وخمس مائة . وصلّى عليه القاضي أبو زُرْعَة . واجتمع لجنازته خلق كثير . حضرت جنازته . ودفن في مقبرة أُستاذبران .

[٦]

ومات أبو سعد محمد بن عليّ بن محمد بن ابراهيم السرفرتج [(٢)] في ذي الحجة سنة خمس وخمس مائة .

---

(١) في الأصل : شيء .

(٢) في الأصل سر فتج (انظر التعليقات) .

[٧]

ومات الشيخ أبو منصور أحمد بن محمد بن عمر بن ابراهيم الكرمانيّ المعروف بأبي منصور بن أبي ادريس ـ رحمه الله ! ـ التاسع من صفر سنة ست وخمس مائة ، وصلّى عليه الشيخ الامام أبو سعد البغداديّ وقُبر في المدينة بباب تيزه[1] بقرب تربة حمد الأسود ـ رضي الله عنه ! •

[٨]

توفي عبد الله بن مرزوق أبو الخير الهرويّ [2] في رجب سنة سبع وخمس مائة •

[٩]

توفي أبو منصور محمد بن عبدالله بن عبدالواحد بن مندويه المعدّل سنة ثمانٍ وخمس مائة •

[١٠]

توفي الشيخ الامام أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسيّ ـ رحمه الله ! ـ من ساكني همذان سنة ثمان وخمسمائة ببغداد منصرفا من الحج•

[١١]

توفي أحمد بن الحسين الصالحاني في ربيع الاول سنة تسع وخمس مائة •

[١٢]

توفي أبو الحسن عليّ بن عبدالله النيسابوريّ الواعظ يوم الاربعاء سلخ المحرم سنة عشر وخمس مائة •

---

(١) في الأصل : تبره و لتصحيح من محاسن اصفهان للمافروخي ص ٩٢ ، ٩٣ وذكر انها تسمى تير أيضا وانها أحد ابواب مدينة جي باصفهان •

(٢) في الأصل : المروي ، ولم نجد هذه النسبة الا الى المروة في الحجاز (الانساب واللباب) • وهي نسبة مستبعدة • وما أثبتناه من الشذرات • قلنا : ولا يقال في نسبة الرجال الى مرو مروي اذ هي نسبة خاصة بالثياب (معجم البلدان ج ٥ ص ١١٢ـ١١٦ •

[١٣]

توفي أبو العباس أحمد بن الحسن بن أحمد المعروف بنجوكة ليلة الجمعة التاسع من شوال سنة تسع وخمس مائة •

[١٤]

ومات أبو الفضل أحمد بن محمد بن الحسن بن سليم في صفر سنة عشر وخمس مائة • وقُبر في مقبرة باب باغ عيسى •

[١٥]

مات ظفر بن عبد الملك الخلّال في ربيع الاول سنة تسع وخمس مائة •

[١٦]

[٢٦٨أ] ومات ابو عثمان اسماعيل بن محمد بن أحمد المحتسب في الثاني من ربيع الاول سنة تسع وخمس مائة •

[١٧]

توفي السيد أبو العبّاس محمد بن الحسن بن محمد العلويّ في الثاني من شهر رمضان سنة تسع وخمس مائة •

[١٨]

مات الشيخ عبدالرّحيم ابن الشيخ أبي سعد البغداديّ في الثاني من شوال سنة تسع وخمس مائة يوم الجمعة(١) •

[١٩]

توفي غانم بن أحمد بن محمد الحدّاد يوم الثلاثاء السابع والعشرين من ربيع الاول من سنة عشر وخمس مائة •

[٢٠]

مات طاهر بن احمد بن الفضل الخطاط غُرة رمضان سنة عشر وخمس مائة •

---

(١) وردت بعد هذه ترجمة مكررة ستَرد فيما بعد برقم (٢٥) حذفناها من هنا •

[٢١]

مات عبدالله بن عبدالواحد بن محمد بن محمود الثقفيّ أبو محمد في آخر شهر رمضان ليلة العيد سنة عشر وخمس مائة •

[٢٢]

مات الشيخ ابو بكر عبد الغفار بن محمد بن الحسين الشيرويي[١] ـ رحمه الله ! ـ في آخر ذي الحجة سنة عشر وخمس مائة اخبرنيه بعض التجار •

[٢٣]

توفي الشيخ المقرىء محمد بن أحمد بن زكريا النجار ـ رحمه الله ! ـ يوم الاربعاء الحادي والعشرين من ربيع الاول سنة عشر وخمس مائة •

[٢٤]

مات ابو الرجا[ء] أحمد بن عبدالله بن المظفر بن ماجة في السابع والعشرين[٢] من رجب سنة عشر وخمس مائة •

[٢٥]

ومات الشيخ ابو الطيّب حبيب بن محمد الطهراني ـ رحمه الله ! ـ في الثالث عشر من ربيع الاول سنة عشر وخمس مائة وقبره بمزْدقان[٣] •

[٢٦]

توفي الشيخ الامام الزاهد الحسين بن محمد الطهراني ـ رحمه الله ! ـ في شوّال سنة احدى عشرة وخمس مائة •

[٢٧]

ومات جدي ـ رحمه الله ! ـ الشيخ أبو القاسم غانم بن محمد بن عبيدالله

---

(١) هذه النسبة الى شيرويه وهو جد المنتسب اليه وفي العبر ٩٣/٤ والشذرات ٢٧/٤ الشيروي وهو خطأ ظاهر • انظر : الانساب ورقة ٣٤٥ ب واللباب ٤١/٢ •

(٢) في الاصل : والعشرون •

(٣) في الاصل : مردنان والتصحيح من معجم البلدان ولسترنج ص٢٤٧ •

البُرجيّ ، ليلة الاحد التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة احدى عشرة وخمس مائة •

[٢٨]

توفي يُمْن بن عبد الله المُسْتَظْهريّ في سنة احدى عشرة وخمس مائة •

[٢٩]

مات تميم بن علي بن أحمد بن منصور المعروف بالقصّار الخطيب يوم الاحد التاسع من المحرم سنة احدى عشرة وخمس مائة • ودفن في المصلّى •

[٣٠]

توفي فتح بن شاشي في شعبان سنة احدى عشرة وخمس مائة •

[٣١]

مات أنو شروان بن شداد بن أبي الفوارس في ذي القعدة سنة احدى عشرة وخمس مائة •

[٣٢]

مات الشيخ الامام يحيى بن عبد الوهّاب بن محمد بن مندة ـ رحمه الله ـ يوم الجمعة وقت الضحى الحادي عشر من ذي الحجة سنة احدى عشرة وخمس مائة •

[٣٣]

توفي الاديب أبو الحسين محمد بن الحسن بن الحسين الوثابي الوركاني في سنة اثنتي عشرة وخمس مائة •

[٣٤]

مات أبو طاهر محمد بن عبدالواحد بن محمد بن واتيدة في الثاني من صفر سنة اثنتي عشرة وخمس مائة •

[٣٥]

[٢٦٨ ب] مات أبو العلا[ء] أحمد بن الفضل الكَنْدُوج المقرىء في صفر سنة اثنتي عشرة وخمس مائة •

[٣٦]

توفي أبو الوفا[ء] عبدالجبار بن أبي سعد بن محمد الرفاعيّ في السابع من ربيع الآخر سنة اثنتي عشرة وخمس مائة •

[٣٧]

مات غانم بن مُشْكة في ربيع الآخر سنة اثنتي عشرة وخمس مائة •

[٣٨]

مات أبو حفص عمر بن محمد بن عمر بن أحمد بن أبان المعروف بالمُعلِّم ليلة الاحد التاسع والعشرين من جمادي الأولى من سنة اثنتي عشرة وخمسمائة•

[٣٩]

مات ابو الغنائم رَوْح بن محمد الحَلاويّ يوم الثلاثاء الرابع من رجب سنة اثنتي عشرة وخمس مائة •

[٤٠]

مات محمد بن أحمد بن محمد أبو عبدالله الفارسيّ يوم الثلاثاء الثاني من شهر رمضان سنة اثنتي عشرة وخمس مائة •

[٤١]

مات ابو الفتح محمد بن عبدالله بن احمد الخِرَقيّ المعروف بِبَلّيزة في آخر شهر رمضان سنة اثنتي عشرة وخمس مائة •

[٤٢]

مات هبة الله بن محمد بن محمد أبو زيد الحافي يوم الاثنين غرة شهر رمضان سنة اثنتي عشرة وخمس مائة •

[٤٣]

مات عبدالكريم بن علي المعروف بفُورَجَة يوم الاحد الثاني عشر من شوال سنة اثنتي عشرة وخمس مائة •

[٤٤]

مات أحمد بن عليّ الأسواري يوم الثلاثاء العشرين[1] من شوال سنة اثنتي عشرة وخمس مائة ٠

[٤٥]

مات عاصم بن زياد بن المظفر بن عمران التاني سنة اثنتي عشرة وخمس مائة ٠

[٤٦]

توفي ابو ذر محمد بن عبد الرزاق بن الحسين الصالحاني يوم الاثنين الثاني عشر من ربيع الاول سنة ثلاث عشرة وخمس مائة ٠

[٤٧]

توفي محمد بن احمد بن بِشر َو َيْه ِ في جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة وخمس مائة ٠

[٤٨]

مات الحسن بن محمد بن الحسن بن سليم ــ رحمه الله ! ــ في جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة وخمس مائة ٠

[٤٩]

مات القاضي ابو خليفة ليلة الثلاثاء السابع من رجب سنة ثلاث عشرة وخمس مائة ٠

[٥٠]

توفي الشيخ أبو بكر محمد بن ابي القاسم بن علي بن حَنّة ــ رحمه الله ! ــ ليلة الاربعاء السابع والعشرين[2] من جمادى الاولى سنة أربع عشرة وخمس مائة ٠

[٥١]

توفي القاضي ابو اسحاق ابراهيم بن الحسن بن أحمد بن ابراهيم بن ابي

(١) فى الأصل : العشرون ٠

(٢) فى الأصل : العشرون ٠

عبدالله المنادي يوم السبت السابع والعشرين[1] من جمادي الآخرة سنة أربع عشرة وخمس مائة •

[٥٢]

توفي السيد عبّاد بن محمد بن المحسّن الجعفري ابو القاسم يوم الاثنين الثاني والعشرين[2] من رجب سنة اربع عشرة وخمس مائة •

[٥٣]

توفي الشيخ ابو القاسم حمد بن محمد بن احمد بن محمد بن مَندَويه المعدّل — رحمه الله ! — يوم الاثنين الرابع عشر من شعبان سنة اربع عشرة وخمس مائة •

[٥٤]

توفي ابو الرجا[ء] محمد بن أحمد الجَركاني في شهر رمضان سنة اربع عشرة وخمس مائة •

[٥٥]

توفي اسماعيل بن عمر بن أحمد البزاز أبو محمد المعروف بالخراساني يوم الاربعاء الخامس من ذي القعدة سنة اربع عشرة وخمس مائة •

[٥٦]

[٢٦٩ أ] توفي أبو منصور محمود بن اسماعيل بن محمد الصيرفيّ — رحمه الله ! — يوم الاحد التاسع من ذي القعدة سنة أربع عشرة وخمس مائة •

[٥٧]

توفي اسماعيل ابن الكاغدي في ذي الحجة سنة اربع عشرة وخمس مائة •

[٥٨]

توفي عبدالغفار بن سعيد بن محمد بن يحيي القسّام يوم الخميس الحادى عشر من ذى الحجة سنة اربع عشرة وخمس مائة •

---

(١) فى الأصل : العشرون •

(٢) فى الأصل : العشرون •

[٥٩]

توفي ابو القاسم ابراهيم بن محمد ابن ابرويه الصالحاني المعلم – رحمه الله ! – يوم عيد الاضحى سنة اربع عشرة وخمس مائة •

[٦٠]

مات شيخي ابو الوفا[ء] علي بن ابي طالب حمد بن عيسى بن عبد الوهّاب بن محمد بن المرزبان ليلة الاحد وقت السحر الثامن والعشرين[١] ••••• [٢] سنة خمس عشرة وخمس مائة •

[٦١]

مات أحمد بن احمد بن القاسم بن ابان ابو سعيد يوم الخميس الرابع عشر من ربيع الاول سنة خمس عشرة وخمس مائة •

[٦٢]

توفي طلحة بن الحسين بن ابي ذر أبو الطيب الصالحاني – رحمه الله ! – في ربيع الاول سنة خمس عشرة وخمس مائة •

[٦٣]

توفي ابو طالب علي بن عبدالرزاق بن محمد الصغير في يوم الاحد العشرين من جمادي الاولى سنة خمس عشرة وخمس مائة •

[٦٤]

توفي ابو الوفا[ء] محمود بن الحسن بن عبدالله بن مندة – رحمه الله ! ايضا يوم الاحد العشرين[٣] من جمادى الاولى سنة خمس عشرة وخمس مائة •

[٦٥]

مات ابو الوفا[ء] علي بن زيد بن شهريار المقرىء التاجر عشية يوم الثلاثاء التاسع والعشرين[٤] من شهر رمضان سنة خمس عشرة وخمس مائة •

---

(١) فى الأصل : العشرون •
(٢) فراغ فى الأصل •
(٣) فى الأصل : العشرون •
(٤) فى الاصل : لقرون •

[٦٦]

توفي الشيخ ابو علي الحسن بن احمد بن الحسن المقرىء الحداد — رحمه الله ! — في الخامس والعشرين من ذي الحجة سنة خمس عشرة وخمس مائة ٠

[٦٧]

توفي الشيخ الحافظ ابو عبدالله محمد بن عبدالواحد الدقاق — رحمه الله ! — ليلة الجمعة وقت السحر السادس من شوال سنة ست عشرة وخمس مائة ٠

[٦٨]

مات القاضي ابو شجاع محمد بن عبدالحميد بن يوسف — رحمه الله ! — في صفر سنة سبع عشرة وخمس مائة ٠

[٦٩]

توفي السيد ابو محمد حمزة بن العباس بن علي العلوي — رحمه الله ! — يوم الجمعة قبل الصلاة السابع عشر من جمادى الاولى سنة سبع عشرة وخمس مائة ٠

[٧٠]

ومات الشيخ الامام ابو نُعيم عُبيد الله بن أحمد بن الحسن الحداد — رحمه الله ! — يوم الثلاثاء وقت الظهر السابع والعشرين[١] من جمادى الاولى سنة سبع عشرة وخمس مائة ٠

[٧١]

توفي ابو نصر زيد بن محمد البردي في شعبان سنة سبع عشرة وخمس مائة ٠

[٧٢]

توفي ابو الوفا[ء] محمد بن الحسين المديني الشيخ الصالح — رحمه الله ! — غداة يوم الثلاثاء الثالث والعشرين[٢] من شعبان سنة سبع عشرة وخمس مائة ٠

---

(١) في الأصل : العشرون ٠

(٢) في الأصل : ثالث وعشرون ٠

[٧٣]

توفي الشيخ ابو الحسين محمد بن احمد بن علي بن العباس العطار المعدّل ـ رحمه الله ! ـ يوم الخميس وقت العصر ثامن وعشرين شعبان سنة سبع عشرة وخمس مائة •

[٧٤]

[٢٦٩ ب] مات محمد بن حمد بن بُندار الصوفي[1] في ليلة الاربعاء [لـ]ـليلتين من شهر رمضان سنة سبع عشرة وخمس مائة •

[٧٥]

توفي ابو طاهر عبدالواحد بن محمد بن احمد بن الهيثم الدشتج[2] الصباغ يوم الاثنين الحادي عشر من ربيع الاول سنة ثمان عشرة وخمس مائة • وهو آخر من مات من أصحاب أبي نعيم •

[٧٦]

مات القاضي ابو الوفا[ء] يحيى بن محمد بن صاعد ليلة الثلاثا[ء] الثالث عشر من ربيع الاول سنة ثمان عشرة وخمس مائة •

[٧٧]

توفي الهيثم بن محمد بن الهيثم يوم الاحد الرابع والعشرين[3] من ربيع الاول سنة ثمان عشرة وخمس مائة •

[٧٨]

توفي الشيخ أحمد بن ابي الفتوح بن سالم الخراساني ـ رحمه الله ! ـ ليلة الجمعة المنتصف من ربيع الآخر سنة ثمان عشرة وخمس مائة •

[٧٩]

توفي الشيخ عبدالكريم بن عبدالرزاق الحسناباذي عشية يوم الجمعة الثاني عشر من ربيع الاول سنة اثنتين وعشرين وخمس مائة •

---

(١) كذا في الأصل ، ولعلها الصيرفي (راجع التعليقات) •

(٢) في الأصل الدشتي ، والتصحيح من التحبير للسمعاني الورقة ٥٤ ب والعبر جـ ٤ ص ٤٣ •

(٣) في الأصل : العشرون •

[٨٠]

توفي ابو حفص عمر بن محمد بن محمد المطري[١] في جمادي الاولى سنة اثنين وعشرين وخمس مائة ٠

[٨١]

توفي الشيخ ابو سهل قتيبة بن محمد بن احمد الكسامي يوم الاثنين السادس من صفر سنة ثلاث وعشرين وخمس مائة ٠

[٨٢]

توفي غانم بن محمد بن أحمد الاسود يوم الخميس الحادي والعشرين[٢] من ربيع الاول سنة ثلاث وعشرين وخمس مائة ٠

[٨٣]

توفي المحسن بن محمد بن عمر بن واقد السكرّي في ربيع الآخر سنة ثلاث وعشرين وخمس مائة ٠

[٨٤]

توفي ابو الفضل بن جعفر بن عبدالواحد بن محمد بن محمود الثقفي يوم الثلاثاء التاسع من جمادى الاولى سنة ثلاث وعشرين وخمس مائة ٠

[٨٥]

توفي السيد حيدر بن علي بن الحسن العلوي في العشر الأُخَر من شهر رمضان سنة ثلاث وعشرين وخمس مائة ٠

[٨٦]

توفي الشيخ عبدالخالق بن ابى شكر الجوهري الانصاري ليلة الخميس الرابع من رجب سنة اربع وعشرين وخمس مائة ٠

---

(١) كذا فى الاصل ولعلها المطرز ـ راجع التعليقات فى آخر المتن ٠

(٢) فى الأصل : عشرون ٠

[٨٧]

توفي ابو سعد حمد بن ابي طاهر بن محمد الشرابي بكرمان سنة ثلاث وعشرين وخمس مائة •

[٨٨]

توفيت فاطمة الجوزدانية في غرة شعبان سنة اربع وعشرين وخمس مائة •

[٨٩]

توفي أبو الفتح اسماعيل بن فضل بن احمد ابن الأخشيد السرّاج يوم الجمعة الرابع والعشرين[1] من شهر رمضان سنة اربع وعشرين وخمس مائة •

[٩٠]

توفي عبد الواحد بن محمد بن عبدالواحد بن مندة ابو المظفر المقرىء في شهر رمضان سنة اربع وعشرين وخمس مائة •

[٩١]

توفي احمد بن محمد بن ابي طاهر الخِرَقي يوم الخميس السابع عشر من ذي القعدة سنة اربع وعشرين وخمس مائة •

[٩٢]

[٢٧٠ أ] توفي محمد بن ابراهيم بن محمد الجَنْزِيّ يوم الاربعاء الحادي والعشرين من ذي القعدة سنة اربع وعشرين وخمس مائة •

[٩٣]

توفي ابو الرجا[ء] أحمد بن محمد الكتاني في اول جمادى الآخرة سنة خمس وعشرين وخمس مائة •

[٩٤]

توفي القاضي ابو الفرج بن محمد بن جعفر بن رَوْح يوم الاثنين الثالث من ذي القعدة سنة خمس وعشرين وخمس مائة •

---

(١) في الأصل : العشرون •

[٩٥]

توفي القاضي ابو الحسين عبدالرحيم بن عبدالغفار الثقفي يوم الاثنين سلخ جمادى الاولى سنة ست وعشرين وخمس مائة •

[٩٦]

مات القاضي محمد بن عبدالوهاب بن يوسف في شهر رمضان سنة ست وعشرين وخمس مائة •

[٩٧]

توفي ابو عبدالله أحمد بن الفضل بن ابي الطيب الدلال في شهر رمضان سنة ثمان وعشرين وخمس مائة •

[٩٨]

توفي الشيخ أبو الوفا[ء] منصور بن محمد بن سُليم يوم الاثنين الثامن عشر من ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وخمس مائة •

[٩٩]

توفي اسماعيل بن الحسين بن علي الفَرْقدي يوم الثلاثاء الثاني عشر من ربيع الآخر سنة تسع وعشرين وخمس مائة •

[١٠٠]

توفي القاضي ابو المعالي المفَضَّل بن عبد الله بن أبي المُرجّى ليلة الاثنين التاسع والعشرين[1] من جمادى الآخرة سنة تسع وعشرين وخمس مائة •

[١٠١]

توفي الشيخ ابو الرجا[ء] أحمد بن محمد بن عبد العزيز القارىء يوم الاحد الثامن من ذي القعدة سنة ثلاثين وخمس مائة •

---

(١) في الأصل : العشرون •

[١٠٢]

توفي الشيخ أبو نصر حامد بن ابى سعد بن عبدالعزيز بن ماشاذة[١] في أواخر ذي القعدة سنة ثلاثين وخمس مائة .

[١٠٣]

توفي ابو مضر صَفَر بن حمزة بن علي السَرَنْجاني في ذي الحجة سنة ثلاثين وخمس مائة .

[١٠٤]

توفي الشيخ سعيد بن طلحة الصالحاني يوم الاربعاء الحادي عشر من شهر الله المبارك ـ رمضان سنة احدى وثلاثين وخمس مائة .

[١٠٥]

توفي ابو الفرج سعيد بن ابي الرجا[ء] الصيرفي ليلة الاحد العشرين[٢] من صفر سنة اثنتين وثلاثين وخمس مائة .

[١٠٦]

توفي ابو منصور محمد بن أحمد بن منصور العطار ليلة الاربعاء المنتصف من ربيع الاول سنة اثنتين وثلاثين وخمس مائة .

[١٠٧]

توفي ابو الوفا[ء] عبدالواحد بن حميد بن عبدالواحد الصباغ ليلة الجمعة الثامن من جمادي الاولى سنة اثنتين وثلاثين وخمس مائة .

[١٠٨]

توفي الأديب الحسين بن عبدالملك الخلال ليلة الاثنين الحادي عشر من جمادي الاولى سنة اثنتين وثلاثين وخمس مائة .

---

(١) فى الاصل : ما شاذاه (انظر التعليقات) .

(٢) فى الاصل : عشرون .

[١٠٩]

[٢٧٠ ب] توفي الشيخ الامام ابو بكر محمد بن ابي نصر بن أحمد ......[١]
بواسط سنةاثنتين وثلاثين وخمس مائة .

[١١٠]

توفي محمد بن حمد الطيريَنّي يوم الثلاثاء الخامس والعشرين[٢] من جمادى الآخرة سنة اثنتين وثلاثين وخمس مائة .

[١١١]

توفي ابو منصور الحسين بن طلحة بن الحسين الصالحاني في أواخر رجب سنة اثنتين وثلاثين وخمس مائة .

[١١٢]

توفي الشيخ الامام ابو نصر أحمد بن عمر الغازي ـ رحمه الله ! ـ يوم الاحد بين الصلاتين الثالث من شهر رمضان سنة اثنتين وثلاثين وخمس مائة . وصلى عليه الشيخ الامام اسماعيل[٣] .

[١١٣]

توفي محمد بن الفضل الخاني في الثامن والعشرين من شهر رمضان سنة اثنتين وثلاثين وخمس مائة .

[١١٤]

توفي أحمد بن الفضل بن احمد بن سمكويه في ربيع الاول سنة ثلاث وثلاثين وخمس مائة .

[١١٥]

توفي الشيخ ابو الوفا[ء] أحمد بن ابراهيم [بن ابي نصر[٤]] المعافر الصالحاني في اول شوال سنة اثنتين وثلاثين وخمس مائة .

---

(١) موضع اصابته الرطوبة فلم تمكن قراءة بعض كلماته .
(٢) في الأصل : العشرون .
(٣) هو الامام ابو القاسم اسماعيل بن محمد بن الفضل الطلحي انظر الترجمة ذات الرقم ١٢٠ .
(٤) ما بين العضادتين من الحاشية التي بالخط نفسه .

[١١٦]

توفي الشيخ الحافظ ابو بكر محمد بن ابي بكر أحمد بن علي بن ابراهيم ابن عليّ بن أحمد بن علي بن احمد بن شيرزاد بن خورونداذ الهنواني - رحمه الله! - يوم الاثنين العشرين من جمادى الاولى سنة ثلاث وثلاثين وخمس مائة • وصلّي عليه الشيخ الامام اسماعيل ودفن بالمصلى - رحمه الله !

[١١٧]

توفي القاضي عباد بن عبدالله بن ابي الرجا[ء] يوم الاحد الثامن من ذي القعدة سنة اربع وثلاثين وخمس مائة •

[١١٨]

توفي ابو نصر محمد بن ابي الرجا[ء] بن ابي نصر المؤذن ليلة الاحد غرة جمادى الآخرة سنة خمس وثلاثين وخمس مائة •

[١١٩]

توفي عبد المنعم بن ابي نصر(١) بن يعقوب الثقفي يوم السبت الثالث عشر من رجب سنة خمس وثلاثين وخمس مائة •

[١٢٠]

توفي الشيخ الامام ابو القاسم اسماعيل بن محمد بن الفضل الطلحي الحافظ - رحمه الله ! - ليلة عيد الاضحى سنة خمس وثلاثين وخمس مائة وقت السحر •

[١٢١]

توفي الشيخ الامام ابو منصور محمد(٢) بن عبدالمنعم بن ماشاذة ليلة الجمعة الثاني عشر من ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وخمس مائة •

---

(١) كذا فى الاصل وفى الانساب ايضا ورقة ١٤٠ - آ وفى التحبير وابن نقطة : ابن ابي أحمد نصر (انظر التعليقات) •

(٢) كذا فى الاصل وهو فى جميع المصادر (محمود) وهو الصحيح (انظر التعليقات) •

[١٢٢]

توفي ابو نصر زاهر بن محمد بن القاسم[1] المغازلي في أوائل المحرم سنة سبع وثلاثين وخمس مائة •

[١٢٣]

[٢٧١ أ] توفي الشيخ ابو منصور احمد بن ينال المعروف بتُرك في آخر المحرم سنة ثمان وثلاثين وخمس مائة •

[١٢٤]

توفي غانم بن ابي طاهر بن خلد يوم الجمعة الثالث عشر من شهر رجب سنة ثمان وثلاثين وخمس مائة •

[١٢٥]

توفي القاضي الحسين بن حمد بن محمد بن عمرويه ليلة الاثنين الثاني من ذي القعدة سنة ثمان وثلاثين وخمس مائة •

[١٢٦]

توفي ابو الرجا[ء] غانم بن احمد بن الحسن بن محمد الحُلْواني يوم الاربعاء الثالث من ذي الحجة سنة ثمان وثلاثين وخمس مائة •

[١٢٧]

توفي عبيدالله بن محمد بن ابراهيم بن سعدون المعدّل يوم الجمعة الثاني عشر من ذي الحجة سنة ثمان وثلاثين وخمس مائة •

[١٢٨]

توفي ابو غانم احمد بن عبدالواحد بن محمد بن زياد في صفر سنة تسع وثلاثين وخمس مائة •

[١٢٩]

ماتت فاطمة بنت محمد بن ابي سعد البغدادية ، في يوم الاربعاء الخامس والعشرين[2] من شهر رمضان سنة تسع وثلاثين وخمس مائة •

---

(١) هو في ا تحبير : ابن ابي القاسم (ورقة ٢٥) •

(٢) في الأصل : العشرون •

[١٣٠]

مات ابو المكارم حامد بن عبدالرزاق بن محمد بن عمر الخابوطي في ذي الحجة سنة تسع وثلاثين وخمس مائة •

[١٣١]

مات القاضي ابو القاسم رُستم[١] بن محمد بن عبد الرحمن بن زيـــاد في المحرم سنة اربعين وخمس مائة •

[١٣٢]

مات ابو المحاسن محمود بن حمد ابن مندويه في أواخر صفر سنة اربعين وخمس مائة •

[١٣٣]

مات ابو الفتح يوسف بن عبد الواحـد بن مخلد ابن ماهان في أواخر ربيع الاول سنة اربعين وخمس مائة •

[١٣٤]

مات اسماعيل بن محمد بن ابي الفتح الطرسوسي السلمي في ربيع الآخـر سنة اربعين وخمس مائة •

[١٣٥]

مات الشيخ الامام ابو سعد احمد بن محمد بن ابي سعد البغدادي - رحمه الله! - بظاهر نهاوند منصرفا من الحج في ربيع الآخر سنة اربعين وخمس مائة • وحمل الى اصبهان ودفن بباب دزية •

[١٣٦]

مات محمد بن علي بن عمر الكابلي في أوائل سنة ثلاث وأربعين وخمس مائة •

---

(١) في الاصل : بن سنم ، والتصحيح من التحبير (ورقة ٢٤ ب) •

[١٣٧]

مات[١] حمد بن ابي الفتح أحمد بن ابي بكر المعروف بسيوره سنة ثلاث واربعين[٢] وخمس مائة .

[١٣٨]

[٢٧١ ب] توفي القاضي ابو القاسم عبدالله بن محمد بن عبدالله[٣] الخطيبي في الخامس من ربيع الاول سنة ثلاث وثلاثين وخمس مائة .

[١٣٩]

توفي ابو بكر محمد بن احمد بن محمد الباغبان يوم الخميس الثالث عشر من شوال سنة اربعين وخمس مائة .

[١٤٠]

توفي ابو بكر بن الحسين بن محمد القطان ليلة عرفة سنة اربعين وخمس مائة .

[١٤١]

مات ابو الوفا[ء] يحيى بن عبدالله بن ابي الرجا[ء] يوم السبت الخامس والعشرين[٤] من شهر رمضان سنة احدى واربعين وخمس مائة .

[١٤٢]

مات عبدالرحيم بن محمد بن الفضل الحداد في العشر الاول من شوال سنة احدى واربعين وخمس مائة .

[١٤٣]

مات ابو طاهر أحمد بن حامد بن أحمد بن محمود الثقفي سنة احدى واربعين وخمس مائة .

---

(١) وردت هذه الترجمة مكررة قبل هذا الموضع فأهملناها ، وورد بعدها كلام مشطوب عليه بالقلم .

(٢) في الاصل : ثلاثين والتصحيح يقتضيه السياق وقد ورد كما صححنا في الترجمة التي أهملناها لتكررها وفي التحبير .

(٣) في التحبير : عبيد الله (ورقة ٢٧) .

(٤) في الاصل والعشرون .

[١٤٤]

مات ابو الفضل محمد بن عبدالغفار بن محمد بن سعيد القاشاني المعدّل في اوائل جمادى الاولى سنة اثنتين واربعين وخمس ماية •

[١٤٥]

مات الشيخ سهل بن محمد الحاجي ــ رحمه الله ! ــ في شعبان سنة ثلاث واربعين وخمس مائة •

[١٤٦]

مات القاضي ابو غالب محمد بن عمرو بن احمد الشيرازي ليلة عيد الفطر(١) سنة ثلاث واربعين وخمس مائة •

[١٤٧]

مات ابو القاسم ابراهيم بن محمد الدواتي في شهر رمضان سنة ثمان واربعين وخمس مائة •

[١٤٨]

مات السيد ابو المناقب ناصر بن حمزة بن ناصر بن طباطبا(٢) سنة ثمان واربعين وخمس مائة •

[١٤٩]

مات السيد ابو الرضا حيدر بن ابى طالب بن زيد العلوي في شهر رمضان سنة ثمان واربعين وخمس مائة •

[١٥٠]

مات ابو طاهر محمد بن أبي نصر بن ابي القاسم ابن هاجر يوم السبت السابع عشر من جمادى الاولى سنة تسع واربعين وخمس مائة •

[١٥١]

مات الشيخ ابو النجاح محمود بن أبي الرجا[ء] بن ابي الطيب ــ رحمهُ الله ! ــ في جمادى الآخرة سنة ثمان واربعين وخمس مائة •

---

(١) فى الاصل : ليلة العيد الفطر •
(٢) فى الاصل : طاطيا •

[١٥٢]

[٢٧٢ أ] توفي ابو سعد محمد بن الهيثم بن محمد بن الهيثم – رحمه الله ! – يوم الاثنين الثاني والعشرين[1] من شعبان سنة تسع واربعين وخمس مائة

[١٥٣]

مات الشيخ ابو الرجا[ء] بن محمد بن الفضل أخي الامام اسماعيل سنة تسع واربعين وخمس مائة .

[١٥٤]

توفي ابو القاسم اسماعيل بن أبي الحسن الحمامي[2] يوم السبت السابع من صفر سنة احدى وخمسين وخمس مائة .

[١٥٥]

توفي الشيخ ابو رشيد احمد بن عبدالكريم بن احمد القاشاني في المحرم سنة اربع وخمسين وخمس مائة .

[١٥٦]

مات الشيخ ابو مسعود عبد الجليل بن محمد بن عبدالواحد المعروف بكوتاه – رحمه الله ! – سنة ثلاث وخمسين وخمس مائة في آخر ليلة من رجبها أو اول ليلة من شعبانها .

[١٥٧]

مات محمد بن ابي طاهر المستوفي سنة خمس وخمسين وخمس مائة .

[١٥٨]

مات ابو الوفا[ء] أحمد بن ظفر الثقفي المعدّل آخر سنة خمس أو ست وخمسين وخمس مائة .

[١٥٩]

توفي الشيخ الأصيل ابو الرجا[ء] محمد بن ابي الرجا[ء] الثقفي – رحمه الله ! – ليلة الاربعاء التاسع من ربيع الاول سنة ست وخمسين وخمس مائة .

---

(١) في الأصل : العشرون .

(٢) هذا الموضع اصابته الرطوبة (فصعبت قراءته .

[١٦٠]

توفي ابو عبدالله محمد بن الوليد بن عبدالمنعم بن رَوْح في أواخر سنة ست وخمسين وخمس مائة .

[١٦١]

مات الرئيس ابو طالب محمد بن محفوظ بن الحسن بن القاسم في آخر سنة ست وخمسين وخمس مائة ، في ذي القعدة الحادي والعشرين منه يوم الاحد.

[١٦٢]

توفي بنيمان بن ابى العزّ بن ابي طاهر الثقفي في شعبان سنة ست وخمسين وخمس مائة .

[١٦٣]

توفي أحمد بن عمر بن ابي بكر بن عمر بن خالويه في المنتصف من شهر رمضان سنة سبع وخمسين وخمس مائة .

[١٦٤]

توفي عبد المنعم بن ابي سهل محمد بن ابراهيم بن سعدويه يوم الثلاثاء الثالث والعشرين[١] من شعبان سنة ست وخمسين وخمس مائة .

[١٦٥]

توفي ابو بكر محمد بن محمود بن ابراهيم بن محمد بن جعفر الواذِناني في رجب سنة سبع[٢] وخمسين وخمس مائة .

[١٦٦]

توفي الشيخ ابو بكر عمر ابن السروشاني[٣] ـ رحمه الله ! ـ الرابع عشر من شهر رمضان سنة سبع وخمسين وخمس مائة .

[١٦٧]

وتوفي الشيخ أحمد بن محمد بن الهاد[ي][٤] المؤذن في هذا اليوم ايضا .

---

(١) فى الأصل : العشرون .
(٢) فى الاصل : سابع .
(٣) فى الاصل : السورشاني والتصحيح من التحبير ورقة ٥٧ ـ آ .
(٤) ورد ما يشبه الياء فى الحاشية ولعله صحيح .

[١٦٨]

وتوفي الشيخ أبو المحاسن محمد بن احمد بن فضلويه في سلخ المحرم سنة ثمان وخمسين وخمس مائة .

[١٦٩]

توفي أبو جعفر محمد بن أبي القاسم بن حمزة الساوي المعروف بالنار يوم الاثنين الرابع من شعبان سنة ثمان وخمسين وخمس مائة .

[١٧٠]

[٢٧٢ ب] توفي الشيخ الامام أبو المعالي الوركاني يوم الخميس الثامن عشر من شوال سنة ثمان وخمسين وخمس مائة .

[١٧١]

توفي الشيخ عبداللطيف ابن الشيخ أبي سعد أحمد بن محمد البغدادي - رحمه الله ! ليلة الخميس الثالث والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وخمس مائة .

[١٧٢]

توفي الكيا شهردار ابن الكيا شيرويه بن شهردار الديلمي في سنة ثمان وخمسين وخمس مائة .

[١٧٣]

مات محمد بن عبدالواحد بن محمد النَبْلي في أواخر صفر سنة تسع وخمسين وخمس مائة .

[١٧٤]

مات الشيخ أبو الفضل محمد بن أحمد بن محمد بن شيمة المعدّل - رحمه الله ! - يوم الاحد السابع والعشرين[1] من ربيع الاول سنة تسع وخمسين وخمس مائة . وسمعت منه أنه قال : ولدت سنة سبع وثمانين واربع مائة .

(١) في الأصل : العشرون .

[١٧٥]

توفي الشيخ ابو الوفا[ء] بن ابى محمد بن حمد بن محمد المعتز يوم الجمعة الثاني والعشرين من جمادى الاولى سنة تسع وخمسين وخمس مائة •

[١٧٦]

توفي الشيخ ابو الخير محمد بن احمد بن محمد الباغبان المقدّم عشية يوم الاربعاء الثاني عشر من شوال سنة تسع وخمسين وخمس مائة • ودفن يوم الخميس بمقبرة باب دزيه •

[١٧٧]

توفي الشيخ محمد بن ابي زيد بن حمك الشيخ الصالح ـ رحمه [الله !] ـ في المنتصف من شوال سنة تسع وخمسين وخمس مائة •

[١٧٨]

توفي الشيخ ابو القاسم عثمان بن محمد بن الفضل الكندوج يوم السبت الثاني والعشرين[١] من شوال سنة تسع وخمسين وخمس مائة •

[١٧٩]

مات الشيخ مروان بن محمد بن زكريا في العشر الاواخر من محرم سنة ستين وخمس مائة •

[١٨٠]

مات الشيخ محمد بن عبد الجبار بن جورويه آخر يوم من ربيع الآخر [أو] أول يوم من جمادى الاولى سنة ستين وخمس مائة •

[١٨١]

توفي الشيخ أحمد بن أبي طاهر المغازلي المقرىء آخر يوم السبت الحادى عشر من جمادى الاولى سنة ستين وخمس مائة •

---

(١) فى الأصل : العشرون •

[١٨٢]

توفي الشيخ ابو الغنائم محمود بن عبدالله بن محمد بن عُزيزة في جمادى الاولى سنة ستين وخمس مائة .

[١٨٣]

توفي الشيخ أبو المعالى طغرل شاه بن محمد بن الحسين الكاجغري ليلة الاربعاء الثلاثين من جمادى الاولى سنة ستين وخمس مائة .

[١٨٤]

توفي السيد ابو علي شرف بن عبدالمطلب العلويّ في الحادي والعشرين من رجب سنة ستين وخمس مائة .

[١٨٥]

توفي ابو الحسن علي بن ابى العباس [٢٧٣ أ] احمد بن محمد اللبّاد ـ رحمه الله ! ـ يوم السبت الثامن عشر من شوال سنة ستين وخمس مائة .

[١٨٦]

مات الاديب أبو الفتح محمد بن علي سبط الطبريّ يوم السبت السابع والعشرين[١] من محرم سنة احدى وستين وخمس مائة .

[١٨٧]

توفي الشيخ الامام الحسن بن العباس بن علي بن عبدالله الرستمي ـ رحمه الله ! ـ عشية يوم الاربعاء غرة صفر سنة احدى وستين وخمس مائة .

[١٨٨]

توفي محمود بن محمد بن أحمد .....[٢] في ذي الحجة سنة ستين وخمس مائة .

---

(١) فى الأصل : العشرون .

(٢) كلمة غير مقروءة أتلفتها الرطوبة .

[١٨٩]

وتوفي الشيخ علي بن أحمد الخِرَقي منصرفاً من الحج في صفر سنة احدى وستين وخمس مائة •

[١٩٠]

توفي الشيخ ابو عاصم بن الحسين بن ريب[١] ـ رحمه الله ـ في أواخر ربيع الاول سنة احدى وستين وخمس مائة •

[١٩١]

توفي ابو رشيد محمد بن علي بن محمد بن عمر الباغبان ايضا في أواخر ربيع الاول سنة احدى وستين وخمس مائة •

[١٩٢]

توفي ابو سعيد فضل الله بن معمر بن ابى شكر الانصاري المعروف بالجوهري يوم الاثنين الرابع من ربيع الاخر سنة احدى وستين وخمس مائة •

[١٩٣]

توفي ابو عبدالله محمد بن احمد البطيري [كذا] ببطر (كذا) في أول سنة احدى وستين وخمس مائة في المحرم أو صفر •

[١٩٤]

توفي القاضي ابو الفضائل مسعود بن محمد بن احمد الخطيب بالمدينة بكرة يوم السبت الحادي والعشرين[٢] من ذي الحجة سنة احدي وستين وخمسمائة •

[١٩٥]

وتوفي الشيخ الامام الاصيل ابو سعد عبد الكريم بن محمد بن ابي المظفر السمعاني ـ رحمه الله ! ـ في سنة اثنتين وستين وخمس مائة •

[١٩٦]

توفي الشيخ محمد بن احمد بن عبدالواحد في آخر المحرم أو اول صفر

---

(١) هذه الكلمة غير منقوطة فى الاصل ، ولعل ما أثبتناه صحيح •
(٢) فى الأصل : العشرون •

سنة اثنتين وستين وخمس مائة بالمدائن منصرفا من الحج وحمل الى بغداد ودفن بقرب الامام أحمد بن حنبل ــ رحمه الله ! ــ

[١٩٧]

توفي ابو عاصم قيس بن محمد المؤذن ــ رحمه الله ! ــ ليلة الاربعاء التاسع عشر من جمادى الآخرة سنة اثنتين وستين[١] وخمس مائة .

[١٩٨]

مات الرئيس ابو الفرج مسعود بن الحسن بن القاسم بن الفضل بن احمد ابن احمد بن محمود يوم الاثنين غرة رجب سنة اثنتين وستين وخمس مائة ، ودفن يوم الاثنين بالمصلى .

[١٩٩]

توفي الشيخ ابو الحسن علي بن الحسن بن الحسين النيسابوري في اوائل شهر الله الاصم رجب سنة اثنتين وستين وخمس مائة .

[٢٠٠]

[٢٧٣ ب] توفي الشيخ احمد بن محمد بن احمد المعروف بقلاده ــ رحمه الله ! ــ يوم الثلاثاء السادس من شوال سنة اثنتين وستين وخمس مائة ودفن يوم الاربعاء بالمصلى .

[٢٠١]

توفي ابو العوف[٢] بن عبدالرزاق بن ابي الهيجا[ء] الزبيري يوم الاحد السادس من ذي القعدة سنة اثنتين وستين وخمس مائة .

[٢٠٢]

توفي ابو طاهر الخضر بن الفضل بن عبدالواحد المعروف برجل يوم الاحد الثالث عشر من جمادى الاولى سنة ثلاث وستين وخمس مائة .

---

(١) فى الاصل : تسعين . وهو وهم من الناسخ جد ظاهر .
(٢) كلمة أصابتها الرطوبة ، ولعل ما أثبتناه هو الصحيح .

[٢٠٣]

مات الشيخ عبدالله بن علي الطاهر المقرئ يوم الخميس العشرين[1] من شعبان سنة ثلاث وستين وخمس مائة .

[٢٠٤]

توفي ابو الفضل شاكر بن علي بن أحمد بن علي الاسواري في أواخر شهر رمضان سنة ثلاث وستين وخمس مائة .

[٢٠٥]

توفي الشيخ الامام محمد بن عبدالرشيد الرجائي ـ رحمه الله ! ـ في ذي القعدة سنة ثلاث وستين وخمس مائة ذاهبا الى الحج .

[٢٠٦]

مات عبدالحاكم بن ابي طاهر الثقفي يوم الثلاثاء سلخ شعبان سنة اربع وستين وخمس مائة .

[٢٠٧][2]

توفي أحمد بن عبدالله بن احمد بن علي بن الفتح السوذرجاني في صفر سنة ست وتسعين واربع مائة . [وسوذرجان قرية من قرى اصبهان][3] .

[٢٠٨]

توفي أحمد بن محمد بن احمد بن موسى بن مردويه بن فورك بن موسى ابن جعفر بن بكر سبط ابى بكر ابن مردويه في سنة ثمان وتسعين واربعمائة .

آخره

والحمد لله وحده ، وصلواته

على محمد وآله وسلامه .

---

(١) فى الأصل : العشرون .

(٢) هاتان الترجمتان ، استدراك من المؤلف ، لم توضعا فى محلهما .

(٣) ما بين العضادتين ورد متأخراً بعد الترجمة الآتية وقد وضعناه فى مكانه المناسب .

[سماع النسخة]

قرأت جميع هذا الجزء بروايتي فيه عن الحافظ عبدالقادر الرّهاوي ـ رحمه الله ! عن مصنفه ، فسمعه صاحبه الأمام العالم الاوحد الصدر الكامل السيد الفاضل عفيف الدين ابو عبدالله محمد بن الفضل بن عثمان القرشي المخزومي والرئيس الاجل ابو أحمد مرار [؟] بن حميد بن ابي بكر وعلي بن سرور بن عبدالله وسويد بن مالك بن علي من أهل قرية كفربطنا • وحضر البعض الحاج سلطان بن يوسف بن سلطان وذلك في يوم الاثنين العشرين من جمادى الآخرة من سنة اربع وعشرين وست مائة • وكتب احمد بن عبدالدائم بن نعمة المقدسي في [؟] والحمد لله وحده والصلاة على سيدنا محمد وآله وسلامه •

فوائد وتعليقات

١ ـ له ترجمة في : الذهبي : المشتبه ص ٤٥٧ ، ابن تغري بردي : النجوم ج٥ ص ١٩٥ ، ابن العماد : الشذرات : ج٣ ص ٤١٠ ٠

٣ ـ له ترجمة في : الجزري : غاية النهاية ج١ ص ١٠١ ، والحداد نسبة الى بيع الحديد وشرائه وعمله ٠ السمعاني : الانساب ج٤ ص ٧٧ ٠

٤ ـ ذكره ابن نقطة في اكمال الاكمال في مادة حنّة (بالنون المشددة) ، وذكره ايضا في مادة المعبّر (ورقة ١١١ نسخة دار الكتب المصرية) وانظر المشتبه ص ٢١٣ ٠

٥ ـ الخوّاص نسبة الى من ينسج الخوص وهو لمن يعمل المراوح من سعف النخيل ٠ السمعاني : الانساب (ورقـة ٢١٠ ب) ٠ وأستاذ بران : قال ياقوت بالضم ثم السكون والتاء فوقها نقطتان والذال معجمة سـاكنة والباء الموحدة مفتوحة وراء وألف ونون من قرى اصبهان ٠ معجم البلدان ج١ ص ١٧٣ ـ ١٧٤ (بيروت) ٠

٦ ـ فى الاصل سر فتح ويحتمل ان يكون الصحيح سر فرتج ، وهو مـا أثبتناه وقد ورد استطرادا فى التحبير للسمعاني ورقة ٥٩ ـ آ وترجمه الذهبي فى سير أعلام النبلاء المجلد ١٥ ٠ الورقة ٣٠٧ ـ ٣٠٨ ، قال سرفرتج ، أبو سعد محمد بن علي ٠٠٠ المديني الثاني الكاتب صاحب ابي نعيم الحافظ فتكون اللفظة فارسية مركبة من كلمة (سر) بمعنى الرأس او فوق و (فرتج) بمعنى الحلق (انظر فرهنگ آنندراج ج٤ ص ٣١١٢ (طبعة طهران) ٠

٧ ـ باب تيرة : كذا ورد ايضا فى كتاب اخبار اصبهان لابي نعيم ٠

٨ ـ له ترجمة فى الشذرات ج٤ ص ١٦ ٠

١٠ ـ هكذا ذكر وفاته (سنة ٥٠٨) ، وتتفق جميع المصادر على انه توفي ببغداد فى ربيع الاول سنة ٥٠٧ هـ ٠ له ترجمة في :

ابن الجوزي : المنتظم ج٩ ص ١٧٧ ، ابن خلكان : وفيات الاعيان ج٣ ص ٤١٥ ـ ٤١٦ ٠ قال : وكانت ولادته فى السادس من شوال سنة ثمان واربعين واربعمائة ، ببيت المقدس ٠٠٠ وتوفي عند قـدومه من الحج آخـر حجاته ، يوم الجمعة لليلتين بقيتا من شهر ربيع الاول سنة سبع وخمسـمائة ببغداد ودفن بالمقبرة العتيقة بالجانب الغربي ، وقيل توفي يوم الخميس العشرين من الشـهر المذكور ٠ الذهبي : ميزان الاعتدال ج٣ ص ٧٥ والعبر ج٤ ص ١٤ ، والاعلام بوفيات الاعلام ٠ الورقة ٢٠٧ (الظاهريـة) ؛ والصفدي الوافي ج٣ ص ١٦٦ وابن حجر : لسان الميزان ج٥ ص ٢٠٧ وابن قاضي‌شهبة : طبقات النحاة واللغويين ص وغيرها كثير ٠

١١ ــ نسبة لى صالحان ، وهي من محـلات أصبهان : معجم البلدان ج ٣ ص ٣٨٩ (بيروت) ٠

١٣ ــ له ترجمة في معجم البلدان ج٢ ص ٤٩٥ وفيه انه توفي سنة ٥١٩ وقال ياقوت في مادة (خوز) : والخوزيون محلة باصبهان نزلها قوم من الخوز فنسبت اليهم فيقال لها در خوزيان [ومعناها باب الخوزيين] نسب اليهـا ابو العباس احمد بن الحسن بن احمد الخوزي ، يعرف بابن نجوكه ٠ سـمع ابا نعيم الحافظ ، وقيل انه آخر من حدث عنه السمعاني منه اجازة ٠ ومات في سنة ٥١٧هـ او ٥١٨هـ ٠

١٦ ــ هذا هو المعروف بابن مسلمة ٠ له ترجمة في الذهبي : العبر ج٤ ص ١٨ ، العيني ــ عقد الجمان ج١٥ ورقة ٧٠٥ (نسـخة دار الكتب المصرية ، رقم ١٥٨٤ تاريخ) ٠ ابن العماد ــ الشذرات ج٤ ص ٢٣ ٠

١٩ ــ ذكره السمعاني في التحبير ، قال : ابو سهل غانم بن احمد بن محمد بن احمد بن سعيد بن ابراهيم بن الحسن بن يوسـف التاجر المعروف بالحداد ٠ من اهل اصبهان ولد الشيخ ابي الفتح الحداد واخو ابي سعيد الحداد صاحب الاموال ووالد الشيخ ابي عبدالله محمد وابي الفتوح محمود ابني غانم ٠ كان مكثرا من الحـديث ، ومن بيت الحديث ٠٠٠٠٠ كتب الي الاجـازة ٠٠٠٠ وتوفي باصبهان في الثالث والعشرين من شهر ربيع الاول سنة ٥١٠ (الورقـة ٧٣ ب ــ ٧٤ آ) ٠

٢٢ ــ الشيرويي نسبة الى شيرويه وهو جد المترجم ٠ ذكره السمعاني في التحبير ، قال : ابو بكر عبدالغفـار بن محمد بن الحسين بن علي بن شيرويه بن علي بن الحسن الشيرويي الجنابذي من اهل نيسابور ٠ شيخ معمر سديد نبيل صالح ثقة من بيت الصلاح والحديث والتجارة والعفاف والسداد ٠ وكان من جملة ثقات التجار وامناء الرجال ، زجى عمره فيه ، وكان يخرج ويحمل معه بضائع الناس ويحسن القيام بها بامانته ويرزق عليها الارباح الى أن عجز عن الخـروج الى السفر فلازم بيته واشتغل برواية الحديث وخرّج له الفوائد وبورك له فيه حتى روى الحديث وحدث نحو اربعين سنة وسمع منه كل من دب ودرج ، ودخل نيسابور وخرج والحق الاحفـاد بالاجـداد ٠٠٠ حملني والدي رحمـه الله ! الى نيسابور وكان يحضر الشيخ عنده في مدرسة ابي نصر بن ابي الخير ويحضرني وأخي مجالسه عنده وسمعنا منه الكثير وكنت ابن ثلاث سنين ونصف ٠ واكثر التسميعات مثبتة بخط والدي رحمه الله ؛ كان يكتب في السماع عنه اسـم نفسه ثم يقول : وحضر ابنه ابو المظفر عبدالوهاب ، يعني اخي ، واحضر اخوه ابو سعد عبدالكريم ٠ ٠٠٠٠ وكانت ولادة ابي بكر الشيرويي في سنة اربع عشرة واربعمائة بنيسابور ، ووفاته بها يوم الاحد السابع عشر من ذي الحجة سنة عشر وخمس مائة (الورقة ٤٩ ــ ٥٠ ٠ وله ترجمة ايضا في الانساب ورقة ٣٤٥ ب ٠ والعبر ج٤ ص ١٩٣ ٠ والشذرات ج٤ ص ٢٧ ٠

٢٥ ـ الطهراني ـ بالكسر ـ نسبة الى طهران وهي قرية كبيرة على باب اصبهان . انظر السمعاني ـ الانساب (ورقــة ٣٧٣ ب ومعجم البلدان ج٤ ص ٥٢ (بيروت) . وهي غير طهران التي هي عاصمة ايران اليوم .

٢٧ ـ البرجي نسبة الى البرج قرية من قرى اصبهان ذكره السمعاني فى التحبير وطوّل فى ترجمته ، قــال : ابو القاســم غانــم بن ابى نصر محمد بن عبيدالله بن عمر بن ايوب بن زياد البرجي الاصبهاني من اهل اصبهان ، شــيخ صالح سديد ثقة صدوق مكثر من الحديث ، عمر العمر الطويل حتى حدث بالكثير وانتشــرت رواياته وســـمع منه اهل البلد والغرباء وكان من تلاميذ محمد الخابوطي ... كتب اليّ الاجازة بجميع مسموعاته ورواياته وســمع والدي رحمه الله منه الكثير ، فمن جملة مسموعاته .... (وذكر مجموعة ضخمة من الكتب) . ورقة ٧٢ ب ـ ٧٣ ب . وله ترجمة فى معجم البلدان ج١ ص ٥٤٨ . والذهبي : المشتبه ص ٥٩ والعبر ج٤ ص ٢٤ والشذرات ج٤ ص ٣١ .

٢٨ ـ المستظهري منسوب الى الخليفة العباسي المستظهر بالله المتوفى سنة ٥١٢هـ . (ابن الطقطقي : الفخري ص ٢٦٦ (طبعة دار المعارف . القاهرة ١٩٢٣) . وكان يمن هذا ذا رأي وفطنة في تقليب الامــور وكان أمير الحاج سنة ٥١٠هـ . سبط ابن الجوزي ـ مرآة الزمان ج٨ ص ٧٠ . وله ترجمــة فى العيني ـ عقد الجمان ج١٥ ورقة ٧٢٤ . قال : ولما قدم اصبهان حدث بهـــا واتفق وفاته في ربيع الاول منها ودفن هناك .

٣٢ ـ ذكره السمعاني في التحبير (ورقة ١٣٧ آ ـ ١٣٨ آ وطوّل في ترجمته ، وقال : من أعرق بيت فى الحديث . وكانت ولادته يوم الثــلاثاء التاسع عشر من شوال سنة ٤٣٤ باصبهان وتوفي بها يوم عيد الاضحى من سنة ٥١٢ (كذا) . وذكره الطلحي فى سير السلف الصالحــين . الورقة ٤٧٧ ـ ٤٧٨ . ولـــه ترجمة في وفيـــات الاعيـــان ج ٢ ص ٣٦٧ ، ونقـــل عن ابن نقطـــة انه توفي يوم السبت ثاني عشر ذي الحجـــة . الذهبي ، العبر ج٤ ص ٢٥ وطبقات الحفاظ ج٤ ص ٤٥ . وابن رجب ذيل طبقات الحنابلة ج١ ص ١٢٧ ـ ١٣٧ . وابن تغري بردي ـ النجوم ج ٥ ص ٢١٤ . والعيني : عقد الجمان ج١٥ الورقة ٧٤٠ . وابن العماد ـ الشذرات ج ٤ ص ٣٢ .

٣٣ ـ قال السمعاني فى الانساب (ورقة ٥٨١ ب : الاديب الفاضل ابو الحسن محمد بن الحسن بن الحسين الوركاني كان اديبا شاعرا فاضلا وكان له مجاس املاء للحديث واكثر فضلاء اصبهان كانوا قرءوا عليه الادب ، وابناه ابو المعالي محمد وابو المحاسن مسعود سمعت منهما ... واختهما ام الضياء عاشوراء زوجة استاذنا ابي القاســم اسماعيــل بن محمد بن الفضل الحافظ . وذكر السمعاني ولده ابا المعالي الحسن وتكلم على والده في ترجمته (التحبير ورقة ١٦ ، ـ ١٧ ـ آ) وذكره ايضا ابن الملقن فى ذيل العقد المذهب فى حمـــلة المذهب ، الورقة ٢٣١ ـ ٢٣٢ . وانظر معجم البلدان ج ٤ ص ٩٢٣ . والوركاني نسبة الى قرية من قرى قاشان عند قم .

٣٤ – ذكره السمعاني في التحبير ورقة ٩٩ آ وقال : ابو طاهر محمد بن عبد الواحد ابن لاصبهاني المعروف بواتيده من أهل اصبهان ٠٠٠ كتب الي الاجازة في حدود سنة عشر وخمس مائة ٠ نقول : وواتيده لفظة فارسية معناها الظرف الطيني الكبير الذي تحفظ فيه انغلة (فرهنگ آنندراج – ج٥ ص ٣٤٨٣ ٠

٣٧ – ذكره منصور بن سليم المؤرخ الاسكندراني في كتابه الذي ذيل به على اكمال الاكمال لابن نقطة في باب مشكة وقال : ابو عبدالله غانم بن علي بن محمد بن علي بن مشكه الاصبهاني ٠٠٠٠ حدث عنه السلفي في شيوخه ٠ (ورقة ٣٩ نسخة دار الكتب المصرية رقم ٨١ مصطلح الحديث) ٠ ولفظة مشكة فارسية بمعنى المسك الطيب المعروف ٠ لفظها بالفارسية مُشك ، وبالسنكريتية مشكة ٠ (انظر هذه المادة في فرهنگ برهان قاطع وتعليقات الدكتور محمد معين فيه على الكلمة ج٤ ص ٢٠١٤) ٠

٣٩ – لعله هو الذي ذكره السمعاني في التحبير ورقة ٢٥ قال : ابو الغنائم روح بن عبيدالله بن محمد بن الفضل بن محمد الحلاوي ٠ من اهل اصبهان أخو ابي المحاسن احمد الذي سمعت منه ٠ كان من بيت العلم وأولاد المحدثين ٠٠٠ كتب الي الاجازة ٠ قلنا : والحلاوي بفتح الحاء واللام الف نسبة الى بيع الحلاوة (انظر الانساب ج٤ ص ٢١٩) ٠

٤١ – ذكره السمعاني في التحبير ورقة ٩٤ – آ قال : ابو الفتح محمد بن عبدالله بن احمد الخرقي الشرابي من اهل اصبهان المعروف ببليزة ٠ شيخ صالح من المعمرين ٠٠٠٠ كتب الي الاجازة بجميع مسموعاته ٠ ولد في حدود سنة ثلاثين واربع مائة او قبلها وتوفي في شهر رمضان سنة اثنتي عشرة وخمس مائة ٠ وذكره الذهبي في المشتبه وقيد بلّيزة « بالفتح وتثقيل اللام المكسورة » وقال لكن ضبطه السمعاني تليزه بمثناة من فوق ٠ (ص ٩٠) ٠ قلنا : وفي التحبير قيد بالباء الموحدة ٠ لكن السخاوي نقل عن السمعاني وذكره في كتابه الالقاب بشكل تليزة ٠ ولذلك يبدو انه تصحيح من الناسخ ، لان السمعاني ذكره في الانساب تليزة ٠ ايضا (الالقاب للسخاوي الورقة ١٤) ٠

٤٢ – الحافي : هكذا وردت في الاصل ولعلها الخاني ، نسبة الى خان لنجان : قرية من قرى اصبهان ٠

٤٣ – انظر ضبط كلمة « فوَرْجة » في المشتبه للذهبي ص ٥٤٤ ٠

٤٤ – قال السمعاني في مادة الاسواري : بفتح الالف وسكون السين وفتح الواو بعدها الالف وفي آخرها الراء ٠ هذه النسبة الى اسوارى وهي قرية من قرى اصبهان ٠ الانساب ورقة ٣٧ – آ – وفي معجم البلدان ج١ ص ٢٦٧ : أسوارية بفتح اوله وبضم وسكون ثانيه وواو وألف وراء مكسورة وياء مشددة وهاء : من قرى اصبهان ٠

٤٥ ـ انتاني وجمعها تنتاء (بالضم) نوع من ملاكي الاراضي ٠

٤٩ ـ اسمه عبدالمؤمن بن هبة الله بن احمد ٠ لم يذكره السمعاني في مشيخته ولكنه ذكر ولده ابا عامر محمود بن عبد المؤمن بن هبة الله بن احمد القاضي وذكر انه كتب له الاجازة سنة ٥٤٥ وذكر معه اخويه ابا الرشيد هبة الله وابا المحاسن اللذين لم يسمع منهما ٠ (الورقة ١١٩ ـ آ) ٠

٥٠ ـ ذكره السمعاني في التحبير ورقة ١١٦ ـ آ ولم يذكر تاريخ وفاته ٠ وذكره ابن نقطة في اكمال الاكمال في مادة ختنة (نسخة دار الكتب الظاهرية) ، والذهبي في المشتبه ص ٢١٣ ٠

٥١ ـ المنادي هو من ينادي على الاشياء التي تباع والاشياء الضائعة كما في الانساب ورقة ٥٤٢ ب و اللباب ج٣ ص ١٧٩ ٠

٥٢ ـ ذكره السمعاني في التحبير الورقة ٥٦ قال : من اهل الفضل والعلم وبيت الشرف والتقدم باصبهان ٠٠٠ كتب الي الاجازة ٠٠٠٠ وكانت كتابته الاجازة لي في ذي القعدة سنة عشر وخمس مائة ٠

٥٣ ـ ذكره السمعاني في التحبير الورقة ٢٢ ـ آ ، قال : ٠٠٠ القاضي ، من اهل اصبهان فقيه فاضل من اهل العلم والدين ٠ كتب الي الاجازة ٠ وكانت ولادته في حدود سنة ثلاثين واربع مائة ٠

٥٤ ـ التحبير ، الورقة ٨٢ ـ آ قال السمعاني : ابو رجاء محمد بن احمد ابن محمد بن عبد الله الجركاني المفيد من أهل اصبهان ٠ كان مفيد اصبهان في عصره وكان حريصا على سماع الحديث وطلبه مكثرا منه ٠٠٠ كتب الي الاجازة بجميع مسموعاته ومجازاته في سنة ثمان وخمس مائة ٠٠٠ وتوفي يوم الخميس الثاني والعشرين من شهر رمضان سنة اربع عشرة وخمس مائة ودفن يوم الجمعة بالمصلى ٠ قلنا : المفيد اصطلاح كان يطلق على من يفيد طلبة العلم في المدينة : يدلهم على الشيوخ ذوي الاسناد العالي ويحصل الاجازات لمن يريد منه ذلك ٠ والجركاني نسبة الى جركان وهي قرية من قرى اصبهان ٠ ولهذا الرجل ترجمة في معجم البلدان ج٢ ص ٦٤ ، والمشتبه ص ١٦٣ ٠

٥٦ ـ قال السمعاني في التحبير (ورقة ١١٧) ٠ ابو منصور محمود بن اسماعيل بن محمد بن محمد ابن الاشقر الصيرفي الاصبهاني ٠ شيخ صالح سديد معمر مكثر من الحديث ٠٠٠٠ كتب الي الاجازة وسمع من الامام والدي ـ رحمه الله ـ وحدثني عنه جماعة بخراسان والعراق والجبال ٠٠٠ وكانت ولادته يوم الخميس سلخ ربيع الآخر من سنة احدى وعشرين واربع مائة باصبهان وتوفي بها يوم السبت الثامن من ذي القعدة سنة اربع عشرة وخمس مائة ٠ ودفن يوم الاحد بعد صلاة الظهر بباب دزية ٠ وله ترجمة في العبر ج ٤ ص ٣٤ والشذرات ج٤ ص ٤٦ ٠

٥٧ ـ الكاغدي : قال السمعاني هذه النسبة الى عمل الكاغد الذي يكتب

عليه وبيعه ولا يعمل فى المشرق الا بسمرقند . الانساب الورقة ٤٧٢ ـ آ .
وذكره في التحبير الورقة ٦ ـ آ قال : ابو القاسم اسماعيل بن محمد بن محمد ابن عبدالرحمن بن عبدالوهاب المديني الكاغدي من أهل مدينة يقال لها جي على باب اصبهان . كان من الشيوخ المسندين المعمرين الصالحين من بيت الصلاح والحديث ... توفي يوم الخميس التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة اربع عشرة وخمس مائة باصبهان وكان يصلي صلاة الظهر فمات في التشهد .

٥٨ ـ القسام : نسبة الى القسمة للاشياء . قال السمعاني : واهل البصرة يقولون للقسام الرشك (الانساب الورقة ٤٥٢ ـ آ) واللباب ج٢ ص ٢٦٢ .

٥٩ ـ ابو القاسم ابراهيم بن محمد بن محمد بن الحسن بن ابرويه الصالحاني الابروي وهو والد شيخينا محمد ومحمود ... وكانت ولادته فى حدود سنة خمس وثلاثين واربع مائة ان شاء الله ووفاته يوم الاربعاء يوم عيد الاضحى سنة اربع عشرة وخمس مائة ودفن يوم الخميس بباب دزيه (التحبير ورقة ٢ ـ آ) . قلنا ذكر السمعاني ولده محمدا فى الورقة ٧٩ ـ آ ومحمودا فى الورقة ١١٦ من ذلك الكتاب .

٦٢ ـ قال السمعاني : ابو الطيب طلحة بن الحسين بن محمد بن ابراهيم ابن علي الصالحاني من اهل اصبهان والد شيخينا ابي منصور الحسين وابى الخير سعيد الاديب من اولاد المحدثين كان شيخا صالحا كثير السماع كف بصره آخر عمره .... وكانت ولادته فى سنة ست وعشرين واربع مائة (التحبير الورقة ٣٣) . قلنا سيأتي ذكر ولديه الحسين وسعيد . وذكر السمعاني ايضا ولده الآخر ابا عمرو عثمان (الورقة ٦١) . ولطلحة هذا ترجمة في معجم البلدان ج٣ ص ٣٦٣ .

٦٣ ـ ذكره السمعاني في التحبير (الورقة ٦٥ ـ آ) وذكر انه كتب له الاجازة في سنة ٥٠٨ ، ولم يذكر تاريخ وفاته .

٦٦ ـ قال السمعاني : ابو علي الحسن بن احمد بن الحسن بن احمد ابن محمد بن مهرة الحداد الاصبهاني المقرىء من اهل اصبهان . كان شيخا عالما ثقة صدوقا من اهل القرآن والعلم والدين . قرأ القرآن بروايات وعمر العمر الطويل حتى حدث بالكثير ورحل الناس اليه ورأى من العز ما لم ير احد فى عصره وكان خيرًا دينًا صالحا ـ .... رحل اليه الناس من الامصار وكثر عليه طلبة الحديث من الاقطار . كتب الي الاجازة بجميع مسموعاته مرتين وخطه بذلك عندي . وهو اجل شيخ اجاز لي من علا سنده وكثرت رواياته ... وكانت ولادته سنة تسع عشرة واربع مائة ووفاته في الرابع والعشرين من ذي الحجة سنة خمس عشرة وخمس مائة باصبهان (الورقة ١٣ ـ آ ـ ١٥ ـ آ) وطول السمعاني فى ترجمته وأطنب اطنابا زائدا وذكر عددا ضخما من الكتب التي سمعها عليه . وله ذكر فى معجم البلدان ج١ ص ٣٧١ و ٤١٧ واخطأ المفهرس وحشر اسما آخر معه هو غيره ورد فى ج ٣ ص ١٤٩ . وله ترجمة فى

طبقات القراء للذهبي (الورقة ١٤٨ ـ ١٤٩) ، والعبر ج ٤ ص ٣٤ ، وسير اعلام النبلاء ج ١٥ ، الورقة ٣٠٢ ـ ٣٠٥ ، وغاية النهاية للجزري ج ١ ص ٢٠٦ وعقد الجمان للعيني ج ١٥ الورقة ٧٩٤ .

٦٧ ـ الدقاق نسبة الى الدقيق وعمله وبيعه (الانساب الورقة ٢٢٧ ب) . وله ترجمة في العبر ج٤ ص ٣٨ ـ ٣٩ ، وورد ذكره استطرادا في التحبير (الورقة ٩٨ ب) ، وفي ابن النجار التاريخ المجدد الورقة ٣٤ ب نسخة دار الكتب الظاهرية . ونقل عنه ياقوت في معجم البلدان ج ٢ ص ٦٧٧ وفي فهرسته ج ٦ ص ٦٧٧ أثبت المحقق فستنفلد الالماني وفاته سنة ٥١٤ نقلا عن حاجي خليفة وهو خطأ لا ريب فيه .

٦٩ ـ قال السمعاني : ابو محمد حمزة بن العباس بن علي بن الحسين ابن علي بن عمر بن الحسن بن علي بن علي بن الحسين بن ابي طالب الحسيني العلوي المعروف ببرطلة من اهل اصبهان . سيد حسن السيرة ورع جميل الامر مشهور في بلده عند الخواص والعوام عفيف . وكان شيخ الصوفية ومقدمهم . عمر العمر الطويل حتى حدث وسمع منه الناس ورحلوا اليه .... وكانت ولادته في حدود سنة ثلاثين واربع مائة باصبهان . (التحبير الورقة ٢٢ ب ـ ٢٣ ـ آ) . وله ترجمة في العبر ج ٤ ص ٤٠ .

٧٠ ـ له ترجمة في العبر ج٤ ص ٤١ ، والعيني عقد الجمان ج١٥ ورقة ٨٣٢ ، وقد مر ذكر اخيه الحسن بن احمد بن الحسن الحداد في وفيات سنة ٥١٥ .

٧٢ ـ المديني نسبة الى مدينة جيّ باصبهان ويقال لها شهرستان . قال ياقوت : جيّ بالفتح ثم التشديد اسم مدينة ناحية اصبهان القديمة وهي الآن كالخراب منفردة وتسمى الآن عند العجم شهرستان وعند المحدثين المدينة . معجم البلدان ج ٢ ص ٢٠٢ (بيروت) . والسيوطي : لب اللباب مادة (المديني) .

٧٣ ـ قال السمعاني في العطار : هذه النسبة الى بيع العطر والطيب والمنتسبون الى هذه الصنعة جماعة كثيرة من العلماء والمحدثين . وقد ذكر ابو عبدالله محمد بن اسحاق بن سعيد بن اسماعيل السعدي التميمي الهروي في كتاب « الصناع من الفقهاء والمحدثين » جماعة كثيرة قريبا من خمسين نفسا (الانساب الورقة ٣٩٣ ـ آ) .

٧٤ ـ قال السمعاني : ابو بكر محمد بن حمد بن سعد بن بندار الصيرفي من اهل اصبهان ... وكانت ولادته في شوال سنة ست وثلاثين واربع مائة باصبهان (التحبير ورقة ٩١ ـ آ) . ولعل (الصوفي) مصحفة من (الصيرفي) او ان للمترجم نسبتين .

٧٥ ـ قال السمعاني : المعروف بالدشتج من اهل اصبهان ... وكانت ولادته سنة نيف وعشرين واربع مائة .. (التحبير ـ الورقة ٥٤ ب) . وله ترجمة في العبر ج٤ ص ٤٣) .

٧٦ ـ كان آل صاعد رؤساء الحنفية باصبهان واصلهم من نيسـابور . نزحوا منها الى مختلف البلاد (راجع تاريخ ادبيات در ايران للدكتور ذبيح الله صفا ج٢ ص ٦١ ـ طهران ١٣٣٦ ش) . قلنا : ذكرت كتب الحنفية غير واحد منهم . انظرمثلا القرشي : الجواهر المضية ج ١ ص ١٠٥ ـ ١٠٦ ج٢ ص ٢٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٢١٥ . وفي هذ االعصر ظلت لهم رياسة الحنفية والقضاء في نيسابور ايضا .

٧٧ ـ قال السمعاني : ابو عبد الله الهيثم بن محمد بن الهيثم بن عبد الله بن محمد بن الهيثم بن عبدالرحمن بن الهيثم السـلمي من اهل اصبهان ... وكانت ولادته فيالمحرم سنة ست وثلاثين واربع مائة باصبهان . (التحبير الورقة ١٣٥ ـ آ) ..

٧٨ ـ أحمد بن محمد بن احمد ابو الفتوح الخراساني الاصبهاني ولد سـنة ٤٤٦هـ . مرآة الزمان ج٨ ص ١١٤ والعيني عقد الجمان ج١٥ ورقة ٨٣٤ ـ ٨٣٥ وفيه ان وفاته سنة ٥١٧ هـ .

٧٩ ـ الحسناآباذي : نسبة الى حسناآباذ وهي قرية من قرى اصبهان قيدها السمعاني بسكون السين وياقوت بفتحها . ذكره السمعاني في الانساب ، قال كان من المعروفين بالخصال الحميدة والاخلاق المرضية ... وتوفي بعد سـنة خمس مائة . وذكر والده عبدالرزاق المتوفى في شهر ربيع الآخر سنة اربـع وثمانين واربع مائة . (ج٤ ص ١٥٨ ، واللباب ج١ ص ٢٩٩ . وترجمه ياقوت في معجم البلدان ج٢ ص ٢٦٩ ونقل عن السمعاني ولم يعرف تاريخ وفاته .

٨٠ ـ ذكره ابن النجار البغدادي في تاريخه ، قال : عمر بن عمر ابو حفص المطرز من اهل اصبهان . قدم بغداد في سنة اربع عشرة وخمس مائة وحدث بها... انبأنا ابو الفتوح داود بن معمر بن عبدالواحد الاصبهاني عن ابيه قال : عمر بن احمد (كذا !) المطرز توفي سنة اثنتين وعشـرين وخمس مائة . (التاريخ المجدد الورقة ١١٨ ـ آ نسخة المكتبة الوطنية في باريس رقم ٢١٣١ .

٨٨ ـ قال السمعاني : ام البنين فاطمة بنت عبدالله بن احمد بن القاسم ابن عقيل الجوزداني من اهل اصبهان امرأة صالحة خيّرة معمرة تفردت في وقتها برواية كتاب المعجم الكبير والمعجم الصغير للطبراني ... وكانت ولادتها في حدود سنة ثلاثين واربع مائة أو قبلها ووفاتها يوم الاربعاء الرابع والعشـرين من رجب سنة اربع وعشرين وخمس مائة باصبهان (التحبير الورقة ١٤٥) . والجوزدانية نسبة الى جوزدان وهي قرية كبيرة على باب اصبهان يقال لها الجوزدانية . ياقوت معجم البلدان ج٢ ص١٨٣ ، ولفاطمة ترجمة في : ابن نقطة : اكمال الاكمال مادة جوزداني (نسخة الظاهرية رقم ٤٢٩ حديث) .

والذهبي : الاعلام بوفيات الاعلام . الورقة ٢٠٨ (نسـخة دار الكتب الظاهرية رقم مجموع ١١٦) أهل المائة فصاعدا (نسخة دار الكتب الظاهـرية رقم عام ٤٥٤٧) الورقة العبر ج ٤ ص ٥٦ .

الشذرات ج٤ ص ٦٩ ٠
كحالة : اعلام النساء ج ٢ ص ٦٨ (دمشق ١٩٥٩) ٠

٨٩ ــ قال السمعاني : كان شيخا مقرئا سديد السيرة قرأ القرآن بروايات على الشيوخ المتقدمين وسمع الحديث الكثير من الشيوخ ٠٠٠ ولم يكن صحيح النقل ولكن كان ثقة صدوقا واسع الرواية موثوقا به فيما يحدث ٠٠٠ وكانت ولادته في سنة ست او سبع وثلاثين واربع مائة باصبهان ، وتوفي بها في شعبان سنة اربع وعشرين وخمس مائة (التحبير الورقة ٥ آ) ٠ وله ترجمة في العبر ج٤ ص ٥٥ ــ ٥٦ ، والجزري غاية النهاية ج١ ص ١٦٧ ٠

٩١ ــ لعله هو الذي ذكره السمعاني في مادة الخرقي قال : ابو العباس احمد بن محمد بن احمد بن محمد بن احمد الخرقي من اهل اصبهان ٠٠٠ سمعت منه باصبهان وقرأت عليه (الانساب الورقة ١٩٥ آ) ولم يذكر تاريخ وفاته ٠ ونقل عنه الذهبي في المشتبه ص ٢٢٦ ٠ والخرقي منسوب الى بيع الخرق والثياب ٠ قال السمعاني منهم جماعة ببغداد واصبهان ٠

٩٢ ــ الجنزي نسبة الى جنزة وهي اعظم مدينة باران بين شروان وآذربيجان وتسميها العامة كنجة معجم البلدان ج٢ ص ١٧١ ــ ١٧٢ (بيروت) ، وتلفظ كنجة بالفارسية بالكاف الفارسية ٠ وينسب اليها بجنزي وجنزوي ٠ وقد ذكر السمعاني محمدا هذا قال : ابو عبدالله محمد بن ابراهيم بن محمد بن احمد بن ابراهيم بن موسى بن عبدالله الجنزي من اهل اصبهان ٠٠٠ كان من غلاة اصحاب ابي القاسم عبدالرحمن بن ابي عبدالله بن منده ٠ (التحبير الورقة ٧٩ ب) ٠

٩٩ ــ لعله منسوب الى فرقد وهو موضع ببخارى ٠٠ معجم البلدان ج٤ ص ٢٥٤ ٠

١٠١ ــ القارىء هذه النسبة الى القراءة واقراء القراءات ومن ينتسب الى القراءة فاصلة الهمز في آخره ويجوز تركه للتخفيف الا انه لا يجوز تشديد يائه ٠ (الانساب الورقة ٤٣٦ ب) ٠

١٠٢ ــ ما شاذه : ورد هذا اللفظ كما اثبتنا في المتن في نسختنا في الترجمة ذات الرقم ١٢١ وفي التحبير (الورقة ١١٦ ب ــ ١١٧ آ) ٠ وفي المنتظم ج١٠ ص ١٠١ (ما ساده) بالسين المهملة وفي طبقات الشافعية للسبكي ج٤ ص ٣٠٣ (ما شاوه) بالواو وكله تصحيف ٠

١٠٣ ــ السرنجاني : نسبة الى سرنجان ٠ قال عبد العظيم بن عبد القوي المنذري في التكملة لوفيات النقلة : سرنجان بفتح السين وكسر الراء المهملتين وبعدها ياء آخر الحروف وجيم مفتوحة : قرية باصبهان ، وقيدها بعضهم بضم السين وكسر الراء ونون ساكنة وبعدها جيم مفتوحة ٠ ج١ ورقة ٦٠ ب نسخة مكتبة بلدية الاسكندرية رقم ١٩٨٢ د ٠

١٠٤ ــ قال السمعاني : الاديب ابو الخير سعيد بن طلحة بن الحسين

ابن ابي ذر بن ابراهيم بن علي الصالحاني من اهل اصبهان · شيخ صالح سديد فاضل من بيت الحديث واهله عارف باللغة كان اكثر فضلاء اصبهان تلامذة وقرءوا عليه الادب ··· سمعت منه باصبهان ومن اخيه الحسين وزوجته فاطمة · وكانت ولادته في حدود سنة خمسين واربع مائة (التحبير ورقة ٢٧ ب) · وله ترجمة في الانساب (الورقة ٣٤٧ ب) وفيه أن كنيته ابو الحسين · قلنا وسيأتي ذكر اخيه الحسين · وذكر السمعاني زوجته فاطمة في التحبير (الورقة ١٤٥ ب) ·

١٠٥ ـ الصيرفي نسبة لمن يبيع الذهب : الانساب الورقة ٣٥٨ ب · ولسعيد هذا ترجمة في العبر ج٤ ص ٨٧ ـ ٨٨ قال : سعيد بن ابي الرجا محمد ابن بكر ابو الفرج الاصبهاني الصيرفي الخلال السمسار · وورد ذكره استطرادا في معجم البلدان ج ١ ص ٢٣٤ ·

١٠٧ ـ ورد اسم ابيه هنا (حميد) وفي التحبير وابن النجار هو (حمد) · قال السمعاني : ابو الوفاء عبدالواحد بن حمد بن عبدالواحد بن محمود ابن الصباغ الشرابي من اهل اصبهان · شيخ صالح كبير مسن من بيت الحديث عمر العمر الطويل ولكنه كان عسرا في الرواية يأخذ على التحديث شيئا لاحتياجه وقلة ذات يده · وكان صحيح السماع ··· وكانت ولادته في سنة ست واربعين واربع مائة ووفاته في شهور سنة ثلاث وثلاثين وخمس مائة (كذا) التحبير (الورقة ٤٥ ـ آ) · وله ترجمة في ابن النجار التاريخ المجدد الورقة ٤١ ـ ب نسخة الظاهرية ·

١٠٨ ـ ورد ذكره استطراداً في معجم البلدان ج ٢ ص ١٧٣ وكنيته ابو عبدالله ·

١١٠ ـ الطيريني كذا ورد في الاصل · ولعل الصواب هو طيراني نسبة الى طيرى بوزن ضيزى وهي من قرى اصبهان · ويذكر ياقوت ان النسبة اليها طيراني وذكر طائفة من المنسوبين اليها ولم يذكر المترجم · ومن المحتمل ان تكون طيريني نسبة ثانية الى القرية المشار اليها · معجم البلدان ج ٤ ص ٥٤ (بيروت) · ووردت اللفظة عند السمعاني في التحبير بشكل الطبي · ولعلها تصحيف قال السمعاني : ابو منصور محمد بن حمد بن منصور العطار الطبي من اهل اصبهان عرف ببابا · شيخ صالح عفيف وكانت ولادته في سنة سبع واربعين واربع مائة على ما ظن وتوفي في سنة ثلاث وثلاثين وخمس مائة (كذا) · التحبير الورقة ٩١ · قلنا : يحتمل ايضا ان تكون (الطبي) تصحيفا من (الطبسي) نسبة الى طبس : مدينة بين نيسابور واصبهان وكرمان انظر لب اللباب للسيوطي ص ١٦٧ ·

١١١ ـ قال السمعاني : ابو منصور الحسين بن طلحة بن الحسين بن ابي ذر محمد بن ابراهيم بن علي الصالحاني من اهل اصبهان اخو ابي الخير سعيد شيخ صالح حسن السيرة من بيت الحديث ··· وكانت ولادته في سنة تسع واربعين واربع مائة (التحبير ورقة ٢٠ ب) · وله ترجمة في الانساب الورقة ٣٤٧ ب ومعجم البلدان ج٣ ص ٣٦٢ وقد مر ذكر اخيه ابي الخير سعيد ·

١١٢ ـ الغـازي : نسبة الى الغـزو والجهاد مع الكفار • قال السمعاني : والمشهور بهذه النسبة •••• وشيخنا ابو نصر احمد بن عمر بن محمد بن عبدالله الغازي الحافظ ، اصبهاني جليل القدر كثير المعرفة رحل الى العـراق والحجاز وخراسان وسمع الكثير • سـمعت منه باصبهان • واخوه ابو الفتح خالد بن عمـر الغـازي ••• الانساب الورقـة ٤٠٥ ـ آ • ولـه ترجمـة في ابن الجوزي : المنتظم ج ١٠ ص ٧٣ ـ ٧٤ والعبر ج ٤ ص ٨٦ ـ ٨٧ والعيني : عقد الجمان ج١٦ الورقة ١٠٣ •

١١٣ ـ ذكره السمعاني في التحبير ، قال : ابو بكر محمد بن الفضل بن محمد بن عليّ بن محمد الخاني المقرىء من اهل مدينة خانانجان (كذا) • سكن اصبهان • كان شيخا صالحا مقرئا فاضلا من اهل الدين والخير ، حسن السيرة ، عمر العمر الطويل وحدث بالكثير • كتبت عنه باصبهان وسئل عـن ولادته فقال : ولدت بعد ولادة ابي سعد البغدادي بشهر فتكون ولادته في شهر ربيع الاول سنة ثلاث وسـتين واربع مائة ـ وسألته يوما عن ولادته فذكر ما يقتضي انه ولد سنة خمس واربعين واربع مائة • وهـذا هو الصحيح والاول غلط لانه سمع من ابي مسلم واحمد بن الفضل وهما ماتا في حـدود سنة ستين واربع مائة • وذكر لي يوما أنه ولد بعد وفاة ابي سعد بن ابي علي البغـدادي الكبير جد شيخنا ابي سعد بشهر وهذا هو الصحيح • (الورقة ١٠٦ ـ آ) •

١١٤ ـ قال احمد ناجي القيسي : الشائع عند الناس والمؤلفين ان (ويه) التي في آخر كثير من الاسماء معناها الرائحة فسيبويه ـ عندهم ، مثلا ـ معناها رائحة التفاح اذ هي مؤلفة كما يدعون من (سيب) بمعنى التفاح و (بويه) بمعنى الرائحة ـ على أساس ان (بو) في الفارسية معناها الرئحـة ـ (انظـر ابن الانباري : نزهة الالباء تحقيق الدكتور السامرائي بغداد ، ١٩٥٩ ص ٣٨) • غير ان الاستاذ سعيد نفيسي العالم الايراني المشهور كان قـد اخبرني عندما تتلمذت عليه في جامعة طهران في الخمسينات ـ أن (ويه) هـذه انما هي أداة نسبة قديمة فسيبويه معناها تفاحيّ (بائع التفاح) ونفطويـه معناها نفطي (بائع النفط ، فسمكويه اذن معناها سمكي أي بائع السمك • ويؤيد رأي النفيسي ان هذا الجزء (ويه) في اكثر الاسماء يأتي بهذا الشكل غير محتو على الباء في اوله • ولعل رأيه غير بعيد عن الصواب •

١١٦ ـ الهنونّي : نسبة وردت على هـذا النحـو في الاصل ولم يذكرها السمعاني في الانساب ولا استدركها عليه ابن الاثير في اللباب • ولعلها تصحيف من (الهندواني) • قال ياقـوت : هندوان بضم الدال وآخـره نون : نهـر بين خوزستان وارّجان عليـه ولاية ينسب اليها كثير • معجم البلدان ج ٥ ص ٤١٨ (بيروت) •

١١٧ ـ لعله هو الذي ذكره السمعاني في التحبير اذ قال : ابو نهشل عباد ابن ابي غالب محمد بن ابي محمد عبدالله بن ابي الرجا محمد بن علي بن احمد ابن جعفر بن سليمان بن حبان التميمي أخـو محمد من أهل اصبهان ابن أخي

شيخنا ابي الرجاء يحيى بن ابي محمد . شيخ من اهل العلم والقضاء وبيته بيت الحديث والعلم ... سمعت منه مجلسا من املاء ابي عبدالله ابن منده . وكتابتي عنه في سنة احدى وثلاثين وخمس مائة (الورقة ٥٦) . قلنا : ويبدو أن الحاجي قد اسقط من نسبه إسم والده (محمدا) .

١١٩ ـ قال السمعاني في التحبير : ابو المظفر عبدالمنعم بن ابي احمد نصر ابن يعقوب بن احمد بن علي المقرىء الحراني الجوباري الشامكاني من أهل اصبهان من سكة حران من محلة جوباره وشامكان قال : قرية من قرى نيسابور كن شيخا من المعمرين ومن اهل الخير .... وكانت ولادته سنة احدى وخمسين واربع مائة . (الورقة ٥٣ ـ ٥٤) . وذكره في الانساب جاعلا اسم ابيه (احمد) بدلا من (نصر) وتابعه في ذلك ابن الاثير في اللباب . (انظر الانساب الورقة ١٤٠ ـ آ واللباب ج١ ص ٢٤٥ . وما جاء بشأنه في كتاب ابن نقطة يطابق ما جاء في التحبير ، اكمال الاكمال الورقة ٤ ب نسخة دار الكتب المصرية رقم ١٠ مصطلح الحديث .

١٢٠ ـ مسند اصبهان وحافظها المشهور ولد سنة ٤٥٩ هـ . له ترجمة في : المنتظم ج١٠ ص ٩٠ وابن الاثير ، الكامل ج١١ ص ٣٥ ، ومرآة الزمان ج٨ ص ١٧٧ ، والعبر ج٤ ص ٩٤ ـ ٩٥ ، وفيه أن وفاته بكرة يوم عيد الاضحى ونقل هذا الخبر عن ابي موسى المديني الاصبهاني . والعيني ـ عقد الجمان ج ١٦ الورقة ١٢١ وطبقات الحفاظ للسيوطي الورقة ٧٥ . وهو صاحب كتاب سير السلف الصالحين الذي نقلنا عنه .

١٢١ ـ ابو منصور محمود بن احمد بن عبدالمنعم بن احمد بن محمود بن عبدالله بن علي بن محمد بن عبدالرحمن بن عمرو بن مسلم بن ماشاذه الواعظ الاصبهاني امام فاضل مفسر واعظ حلو الكلام فصيح العبارة مليح الاشارة وكان له التقدم والجاه العريض والحشمة عند الخاص والعام .... كتبت عنه باصبهان وكانت ولادته في سنة ثمان وخمسين واربع مائة باصبهان ووفاته بها في الحادي عشر من شهر ربيع الاخر سنة ست وثلاثين وخمس مائة (التحبير ورقة ١١٦ ب ـ ١١٧ ـ آ) . وله ترجمة في المنتظم ج١٠ ص ١٠١ وطبقات الشافعية للسبكي ج٤ ص ٣٠٣ وعقد الجمان للعيني ج ١٦ الورقة ١٣١ .

١٢٢ ـ قال السمعاني : أبو نصر زاهر بن محمد بن ابي القاسم المغازلي الواعظ من اهل اصبهان كان واعظا يعظ في البلد والرساتيق باصبهان وكان عوام اصبهان لا يعتقدون فيه لانتحاله مذهب الاشعري (التحبير الورقة ٢٥) .

١٢٤ ـ لعله هو الذي ذكره السمعاني في التحبير اذ قال : ابو القاسم غانم بن خالد بن عبدالواحد بن احمد بن خلد بن عبدالله بن احمد بن خلد التاجر الدقاق من اهل اصبهان كان شيخا سديدا ثقة مكثرا من الحديث ... وكانت ولادته في سنة اثنتين وخمسين واربع مائة باصبهان . هكذا ذكر لي لما سألته . وفاته بها في رجب (سنة) خمس وثلاثين وخمس مائة يوم الجمعة الثالث (كذا) ـ (الورقة ٧٢ ـ آ) .

١٢٥ ـ ابو عبدالله الحسين بن حمد بن محمد بن عمرويه العمروى من اهل اصبهان فقيه الشافعية • كان اماما فاضلا مناظرا حسن السيرة متوددا •••• وكانت ولادته في حدود سنة الستين واربع مائة ان شاء الله ! (التحبير ـ الورقة ٣٠ ب) • وله ترجمة فى ابن الملقن : ذيل العقد المذهب فى حملة المذهب الورقة ٢٣٤ •

١٢٦ ـ الحلواني نسبة الى حلوان وهي قرية على اربعة فراسخ من خراسان مما يلي اصبهان (انظر ياقوت معجم البلدان ج٢ ص ٢٩٤ (بيروت) ووردت نسبته فى التحبير والتكملة للمنذرى (الجلودي) ولعلها نسبة اخرى له (المشتبه للذهبي ص ١٦٧ • ذكره ابو سعد السمعاني ونقل عن المؤلف تاريخ وفاته قال : ابو الوفاء غانم بن احمد بن الحسن بن محمد بن علي بن جعفر الجلودى الاصبهاني من اهل اصبهان شيخ من بيت الحديث ••• سمعت منه احاديث يسيرة ولما حصلت خطه فى الاجازة سألت محمد بن ابي نصر اللفتواني ان يكتب خطه فى الاجازة فكره الكتابة عند خطه واساء القول فيه وظني انه قال ذلك لانه كان يميل الى اعتقاد ابي الحسن الاشعرى والله اعلم • وكان صحيح السماع وكانت ولادته فى حدود سنة خمسين واربع مائة وتوفي فى يوم الاربعاء الثالث من ذي الحجة سنة ثمان وثلاثين وخمس مائة • كتبت وفاته من وفاءات (كذا) عبدالرحيم الحاجي (التحبير الورقة ٧١ ب ـ ٧٢ آ) •

١٢٧ ـ ابو الفضل عبيدالله بن محمد بن ابراهيم بن محمد بن احمد بن ابراهيم بن علي بن سعدويه العدل الاصبهاني من اهل اصبهان • كان يكتب لنفسه : الراجي لعفو الله حتى عرف به وهو شيخ فاضل عالم عاقل ساكن صالح سديد السيرة متميز من اهل العلم والدين والخير وهو من بيت الحديث والعدالة والتزكية مليح الشيبة بهي المنظر ••• وكانت ولادته تقديرا فى حدود سنة سبعين واربع مائة او قبلها (التحبير الورقة ٣٨ ـ آ) وذكر السمعاني والده ابا سهل محمدا المتوفى فى ذى القعدة سنة ٥٣٠ فى الورقة ٧٩ ب •

١٢٩ ـ ولدت سنة ٤٤٠هـ تقريبا ، من عالمات بغداد الفضليات ذكرها السمعاني فى التحبير • الورقة ١٤٦ أ واثنى عليها • ولها ترجمة فى الذهبي : العبر ج٤ ص ١٠٩ •

وابن العماد : شذرات ج٤ ص ١٢٣ •

وكحالة : اعلام النساء ج٤ ص ١٠١ ـ ١٠٢ •

١٣٠ ـ ذكره السمعاني فى التحبير ـ الورقة ٢١ ـ أ المكررة ولم يذكر سنة وفاته ، وذكر اخاه ابا الرضا محمودا فى التحبير الورقة ١١٩ ب •

١٣١ ـ القاضي ابو القاسم رستم بن محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن بن زياد المديني التاني الاصبهاني • كان اماما فاضلا بهي المنظر • ولي القضاء باصبهان على سبيل النيابة (التحبير ـ الورقة ٢٤ ب) •

١٣٢ ـ قال السمعاني : ابو المحاسن محمود بن حمد بن ابي سعد محمد بن احمد بن محمد بن عبدالرحمن بن مندويه الاصبهاني المعدل ٠٠٠ سمعت منه وكانت ولادته قبل سنة سبعين واربع مائة وتوفى سنة تسع وثلاثين وخمس مائة باصبهان ٠ (التحبير الورقة ١١٨ ـ آ) ٠

١٣٣ ـ ابو الفتح يوسف بن عبدالواحد بن محمد بن يوسف بن محمد بن ابى الحسن بن ماهان الباقلاني البقال من اهل اصبهان ٠ قال السمعاني : شيخ صالح سديد حسن السيرة من اهل الخير ٠٠٠ سألته عن ولادته فقال ولدت فى الثاني من شعبان سنة خمس وخمسين واربع مائة ٠ (التحبير الورقة ١٣٩) ٠

١٣٤ ـ ابو الفتح اسماعيل بن محمد بن احمد بن محمد بن علي بن الحسن ابن الحسين بن جعفر الطرسوسي من أهل اصبهان ، كان شيخا متميزا من اهل العلم حسن الخط (التحبير ـ الورقة ٥ ب) ٠

١٣٥ ـ العالم المشهور المولود سنة ٤٦٣ باصبهان ٠ له ترجمة فى المنتظم ج١٠ ص ١٦٦ وتاريخ الاسلام للذهبي نسخه الاوقاف ببغداد ذات الرقم ٥٨٩٢ الورقة ٤٤ ، طبقات الحفاظ ج٤ ص ٧٧ والعبر ج٤ ص ١١٠ والعيني عقد الجمان ج١٦ الورقة ١٤٦ ـ ١٤٧ ، واخطأ فستنفلد الالماني محقق معجم البلدان وظن ابا سعد احمد بن محمد البغدادى الذى ورد ذكره استطرادا فى ج٣ ص ٢٢٣ هو هذا نفسه ووضع تاريخ وفاته (٥٤٠) الى جانب اسمه في الفهرست ج٦ ص ٢٩٧ وهو خطأ ظاهر ٠

١٣٦ ـ قال ابو سعد السمعاني فى الانساب : من اهل اصبهان ٠ لعل اصله من كابل ٠ شيخ صالح سديد ٠٠٠ سمعت منه باصبهان (الورقة ٤٦٩ واللباب ج٣ ص ١٨ وذكره فى مشيخته قال : ابو بكر محمد بن علي بن عمر بن ابى بكر بن علي بن الحسين بن الحسن بن علي الكابلى المعلم ٠ (التحبير ـ الورقة ١٠٢ ـ آ) ٠

١٣٧ ـ قال السمعاني : ابو شكر حمد بن ابي الفتح بن ابي بكر الحراني الاصبهاني المعروف بسيوذه (كذا بالذال المعجمة) من أهل اصبهان ٠ كتبت عنه باصبهان وسمعت منه احاديث يسيرة وتوفى بها فى رجب سنة ثلاث واربعين وخمس مائة (التحبير الورقة ٢١ ب) ٠ وله ترجمة فى معجم البلدان ج٢ ص ٢٣٣ نقلها عن السمعاني ٠

١٣٨ ـ أبو القاسم عبدالله بن محمد بن عبيد الله بن علي بن جعفر بن زريق الاسدي المضري الحنيفي المعروف بالخطيبي ، من أهل اصبهان ٠ وهو خطيب الجامع الكبير العتيق بها ٠ من بيت العلم والقضاء وكان شيخا فاضلا عالما حسن السيرة جميل الامر ثقة صالحا من أهل الدين لازما منزله مشتغلا بما يعنيه ٠٠٠٠ وكانت ولادته يوم الاثنين الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وأربعين واربع مائة ٠ (التحبير ـ الورقة ٣٧) ٠ وذكره الذهبي فى المشتبه ص ٢٤٢ قال : نسبة الى خطيب ٠

١٣٩ ـ الباغبان نسبة الى حفظ الباغ وهو البستان • واللاحقة (بان) اداة تدل على المحافظة في الفارسية ومثلها (وان) مثل كاروان ، وتقلب عامتنا الباء من (بان) واو فتجعل الباغبان باغوانا • وابو بكر هذا ذكره السمعاني في التحبير ، قال : ابو بكر محمد بن احمد بن محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن القاسم بن عبدالله بن اسحاق •••• الصوفي المعروف بابن الباغبان من أهل اصبهان أخو ابي الخير وابي داود الاكبر منهما ••• وكانت ولادته بعد سنة ستين واربع مائة باصبهان (الورقة ٨٢ ب ـ ٨٣ ـ آ) • وذكر السمعاني والده في الانساب الورقة ٦٠ ب وذكر أنه توفي ببغداد في شعبان سنة اربع مائة وثلاث وتسعين وسيأتي ذكر اخيه وسميه ابي الخير محمد •

١٤١ ـ القاضي ابو الرجاء يحيىبن عبدالله بنابي الرجاء محمد بن علي بن احمد بن جعفر بن سليمان بن حيان التميمي الاصبهاني (التحبير ـ الورقة ١٣٧ ـ أ) •

١٤٢ ـ ذكره السمعاني في (التحبير الورقة ٤٢ ـ أ) ولم يذكر تاريخ وفاته ، وذكر أخاه ابا القاسم عبدالرحمن في الورقة ٤١ ولم يذكر وفاته ايضا •

١٤٤ ـ قال السمعاني : ابو الفضل محمد بن عبدالغفار بن محمد بن سعيد ابن عبدالواحد بن منصور بن محمد بن سعيد القاشاني الشروطي المعدل من أهل اصبهان وكان احد الشهود المعدلين (التحبير ٩٧ ب) ولم يذكر تاريخ وفاته •

١٤٥ ـ ذكره الذهبي في طبقات القراء الكبار ، قال : سهل بن محمد بن احمد بن الحسين بن طاهر الاستاذ ابو علي الاصبهاني الحاجي المقرىء بقية القراء باصبهان •••• ولد بعد سنة خمسين واربع مائة • توفي نصف شعبان سنة ثلاث واربعين وخمس مائة • (الورقة ١٥٩ النسخة المصورة بدار الكتب المصرية رقم ١٥٣٧ تاريخ) • وله ترجمة في غاية النهاية ج١ ص ٣١٩ وذكر السمعاني أخاه ابا الفضل ظفراً في التحبير (الورقة ٣٤) •

١٤٦ ـ القاضي ابو غالب محمد بن عمرو بن احمد بن محمد بن علي بن المرزبان بن شهريار الشيرازي الخازن من اهل اصبهان ووالده من اهل شيراز وسكن اصبهان وولد ابو غالب بها • وكان من اهل الفضل والعلم والتمييز وفوض اليه دار الكتب للصاحب اسماعيل بن عباد وهناك كان يملي • سمعت منه باصبهان وكتبت عنه مجالس عدة وكانت ولادته يوم الجمعة العشرين من رجب سنة ست وستين واربع مائة باصبهان ووفاته بها يوم عيد الفطر من سنة ثلاث واربعين وخمس مائة (التحبير الورقة ١٠٥ ـ أ) •

١٤٧ ـ قال السمعاني : ابو اسحاق (كذا) ابراهيم بن محمد بن ابراهيم ابن احمد الدواتي من أهل اصبهان من سكنة اهل الخوز من بيت الحديث (التحبير ـ الورقة ١ المكررة) •

١٤٨ ـ ولد قبل سنة ثمانين واربع مائة وتوفي في شهر ربيع الآخر ٠٠٠٠ (التحبير الورقة ١٢٩ ب) ٠

١٥٠ ـ ورد ذكره استطرادا في التكملة لوفيات النقلة (المجلد الاول الورقة ٨٣ ب نسخة بلدية الاسكندرية رقم ١٩٨٢ د ٠

١٥٤ ـ الحمامي بالفتح والتخفيف نسبة الى الحمام الطير ، وبني حمامة بطن من الازد (لب اللباب ص ٨٣) ٠ ذكره ابن نقطة في اكمال الاكمال في باب الحمامي بالتخفيف ولم يذكر تاريخ وفاته ٠ نسخة الظاهرية رقم ٤٢٩ حديث) ٠ وقال زكي الدين عبدالعظيم المنذري في ترجمة الشيخ ابي عبدالله محمد بن محمد ابن ابي القاسم الاصبهاني الملنجي القطان المتوفى في جمادى الاولى سنة ٦١٢ انه سمع « ببلده من ابي القاسم اسماعيل بن علي الحمامي (التكملة نسخة الاسكندرية ج١ ورقة ٨٣ ب) ٠ وجاء ذكره في الكتاب المذكور (ورقة ٢ من نسخة المجمع العلمي العراقي المصورة) ٠

١٥٦ ـ قال السمعاني ابو مسعود عبدالجليل بن محمد بن عبدالواحد بن محمد بن ابراهيم بن شهمرد بن مهرة بن كهيار الاصبهاني المعروف بابن كوتاه ٠ من اولاد المحدثين له معرفة تامة بالحديث وهو حسن السيرة مرضي الطريقة مكرم للغرباء فقير قنوع صحب والدي رحمه الله مدة مقامه باصبهان وسمع بقراءته الكثير وهو من مقدمي اصحاب شيخنا ابي القاسم اسماعيل بن محمد بن الفضل الحافظ وعنه اخذ العلم وتخرج عليه غير أنه وقع بينهما شيء قبل ان دخلت اصبهان ٠٠٠ وتوفي في أواخر سنة خمس أو أوائل سنة ست وخمسين وخمس مائة (كذا) (التحبير الورقة ٤٤) ٠ وفي حاشية التحبير ما نصه قيل : صوابه في آخر رجب سنة ثلاث وخمسين وبخط أحمد الفايني مستهل شعبان ليلة الخميس سنة ثلاث وخمسين ٠ ولعبد الجليل هذا ترجمة في الانساب (الورقة ١٤٠ ـ آ) والمنتظم ج١٠ ص ١٨٢ وطبقات الحفاظ ج٤ ص ١٠٥ والعبر ج٤ ص ١٥٢ والنجوم الزاهرة ج٥ ص ٣٢٩ والشذرات ج٤ ص ١٦٦ ٠ وكوتاة معناها بالفارسية : القصير ٠

١٦٢ ـ قال السمعاني : ابو غالب بنيمان بن أبي العز عبدالرحمن بن ابي طاهر احمد بن محمود بن احمد بن محمود الثقفي من اهل اصبهان من بيت الحديث كان نقاشا في الجص (التحبير ـ الورقة ٩ ـ أ) ٠

١٦٤ ـ قال السمعاني في التحبير : ابو الفتوح عبدالمنعم بن محمد بن ابراهيم بن محمد بن احمد بن ابراهيم بن علي بن سعدويه الاصبهاني العدل اخو ابي الفضل عبيد من اهل اصبهان احد الاخيار المعدلين ومن بيت الحديث ٠ كتبت عنه باصبهان وكانت ولادته بعد سنة سبعين واربع مائة ٠ (الورقة ٥٣) ٠

١٦٥ ـ الواذناني نسبة الى واذنان وهي قرية من قرى اصبهان (الانساب ـ الورقة ٥٧٦ أ ومعجم البلدان ج٥ ص ٣٤٦ ٠ بيروت) ٠

١٦٦ ـ ذكره السمعاني في التحبير قال : ابو بكر عمر بن احمد بن عبد الله الاصبهاني السروشاني . وسروشان احدى قرى اصبهان كان شيخا فاضلا عالما من تلامذة شيخنا اسماعيل الحافظ وكان يستملي له في بعض الاوقات (الورقة ٥٧ ـ أ) . ولم تذكر هذه النسبة في الانساب ولا استدركها عليه ابن الاثير في اللباب ولم يذكرها ياقوت في معجم البلدان ولا الذهبي في المشتبه . فتأمل ذلك !

١٦٩ ـ الساوي نسبة الى ساوة وهي بلدة بين الري وهمذان . الانساب الورقة ٢٨٧ ب .

١٧٠ ـ تقدم ذكر والده محمد بن الحسن المتوفى سنة ٥١٢ قال السمعاني : .... اما ابو المعالي فامام فاضل سمع ابا منصور محمد بن احمد ابن علي بن شكرويه القاضي وغيره (الانساب ـ الورقة ٥٨١ ب) . وذكره في التحبير الورقة ١٦ . ولم يذكر تاريخ وفاته ، قال : ابو المعالي الحسن بن محمد ابن الحسن بن الحسين بن احمد بن يحيي بن وثاب الوثابي المعروف بالوركاني من اهل اصبهان كان اماما فاضلا مناظرا اصوليا عارفا بالادب لان اباه كان اديبا فاضلا حسن الشعر . وابو المعالي كان من مشاهير الائمة ونائب التدريس في المدرسة النظامية من جهة اولاد الخجندي . وفي الانساب الوركاني نسبة الى وركان وهي محلة باصبهان .

١٧٢ ـ قال السمعاني : ابو منصور شهردار بن شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فنا خسرو ... الديلمي الهمذاني من اهل همذان من اولاد الحفاظ كان عالما فاضلا حافظا قيما عارفاً بالادب طريفا خفيفا لازماً مسجده متبعاً اثر والده في كتابة الحديث وسماعه وطلبه رحل مع والده الى اصبهان وادرك اصحاب ابي نعيم الحافظ ... وكانت ولادته سنة نيف وثمانين واربع مائة بهمذان ووفاته بها في رجب سنة ثمان وخمسين وخمس مائة (التحبير ـ الورقة ٣٠ ـ ٣١) . وله ترجمة في سير اعلام النبلاء ج ١٥ الورقة ٣٩٧ ـ ٣٩٨ وطبقات الشافعية ج ٤ ص ٢٦٦ ، والنجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٦٤ وطبقات الحفاظ للسيوطي الورقة ٧٤ وشذرات الذهب ج ٤ ص ١٨٢ .

١٧٣ ـ النبلي نسبة الى بيع النبل وشرائه . قال السمعاني : وفيهم كثرة بنيسابور واصبهان وغيرهما (الانساب الورقة ٥٧٤ ب) . قلنا : وهذه النسبة في ظننا اقرب الى الصحة منها الى النيلي نسبة الى بلدة النيل الواقعة على الفرات بين بغداد والكوفة لان هذا اصبهاني .

١٧٦ ـ ذكره السمعاني في التحبير بعد ذكر اخيه ابي بكر محمد ، قال : اخوه ابو الخير محمد بن احمد بن محمد بن عمر بن الباغبان المقدر البناء المؤذن الاصبهاني . (الورقة ٨٣ ـ أ) وذكره في الانساب في ترجمة ابيه (الورقة ٦٠ ب) . ولمحمد هذا ترجمة في اكمال الاكمال لابن نقطة في مادة (الباغبان) . (نسخة الظاهرية) . والعبر ج٤ ص ١٦٨ والصفدي : الوافي ج٢ ص ١١١

والنجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٦٦ وشذرات الذهب ج ٤ ص ١٨٧ ٠ وقد تقدم ذكر أخيه ابي الخير محمد ٠

١٧٩ ــ ابو الرضا مروان بن محمد بن زكريا الشاهد من اهل اصبهان احد الشهود من اهل العلم والفضل قال السمعاني : كتبت عنه وسمعت منه باصبهان ٠٠٠ (التحبير ــ الورقة ١٢٨ ــ أ) ولم يذكر تاريخ وفاته ٠

١٨١ ــ المغازلي نسبة الى المغازل وعملها كما في الانساب الورقة ٥٣٨ ــ أ واللباب ج٣ ص ١٦٣ ٠

١٨٣ ــ الكاجغري : قال السمعاني : هذه النسبة الى بلدة من تركستان يقال لها كاجغر وكاشغر ايضا وسأذكره بالشين في موضعه ٠ وكنت أظن ان اسم هذه البلدة بالشين حتى رأيت معجم شيوخ ابي الفتوح عبدالغافر بن الحسين الالمعي الكاجغري بالجيم (الانساب : الورقة ٤٧٠) ٠ ثم ذكر السمعاني في مادة الكاشغري ابا المعالي هذا قال : سمع معنا الحديث الكثير بنيسابور ٠٠٠٠ وكان واعظا حسن الوعظ سكن هراة ٠٠٠٠ ولقيته بهراة في النوبة الثانية سنة ست واربعين وخمس مائة ٠ (الورقة ٤٧٢ ــ أ) ٠ وقال ياقوت في معجم البلدان ج٤ ص : ٢٢٧ : ٠٠٠ ومولده سنة تسعين واربع مائة وتجاوز سنة خمسين وخمس مائة في عمره ٠ قلنا : لم يعرف ياقوت تاريخ وفاته ٠

١٨٥ ــ اللباد : نسبة الى بيع اللبود ، وهي جمع لبد ، وعملها ٠ (الانساب الورقة ٤٩٨ ــ أ) ذكره السمعاني في التحبير (الورقة ٦٣ ــ أ) ولم يذكر تاريخ وفاته ٠ وله ترجمة في العبر ج٤ ص ١٧١ ٠

١٨٧ ــ له ترجمة في المنتظم ج١٠ ص ٢١٩ والعبر ج٤ ص ١٧٤ ، وقال السمعاني في مادة الرستمي : هذه النسبة الى رستم وهو اسم لبعض اجداد المنتسب اليه والمشهور بهذا الانتساب جماعة من اهل اصبهان قديما وحديثا ٠ (الانساب : الورقة ٢٥٢ ــ أ) ٠

١٩٣ ــ جاء في القاموس المحيط البطير المشقوق ، ومعالج الدواب كالبيطر والبيطار ٠ ولعل مترجمنا منسوب الى هذه الصنعة ٠

١٩٤ ــ قال السمعاني : ابو معصوم مسعود بن محمد بن احمد المديني الخطيب من أهل مدينة جي ٠٠٠ سمعت منه قدر ثلاث أوراق بمدينة جي (التحبير الورقة ١٢٢ ــ أ) ٠

١٩٥ ــ من بيت العلم والرياسة والتقدم والجاه العريض وشهرته تغني عن ان نترجم له ٠ وقد تكلم عليه ابن الجوزي ــ سامحه الله ! ــ كلاما قبيحا على عادته مع من ينتقد الحنابلة من العلماء ويكفيه أنه اخطأ في تدوين تاريخ وفاته اذ جعلها سنة ٥٦٣ (المنتظم ج١٠ ص ٢٢٤ ــ ٢٢٥) ٠ وقد ذكر السمعاني في الانساب عائلته في مادة (السمعاني) الورقة ٣٠٧ ب ــ ٣٠٨ ب ٠ وذكر في

التحبير جملة من أهله ، منهم والدته أم البنين فاطمة بنت الحسن بن احمد بن ابي نصر الزندجاني المتوفاة بسرخس سنة ٥٣٣ وخاله ابو عبدالله محمد بن الحسن المقتول في وقعة الغز واغارتهم على سرخس فى ذي القعدة سنة ٥٤٩ (التحبير ــ الورقة ٨٧ ب) ٠

١٩٧ ــ له ترجمة فى العبر ج٤ ص ١٧٩ ٠

١٩٨ ــ ذكره السمعاني فى التحبير قال : ٠٠٠٠ من بيت الحديث والرياسة والتقدم عمر العمر الطويل ٠٠٠ وظني انه ناطح المائة وفي الوقت الذي كنت باصبهان لم يتفق ان سمعت منه شيئا لاشتغالي بغيره عنه ، وما كانوا يحسنون الثناء عليه والله تعالى يرحمه ٠٠ وكانت ولادته في حدود سنة ستين واربع مائة ٠٠٠ وكان باقيا فى سنة ستين وخمس مائة (الورقة ١٢١ ب ــ ١٢٢ ــ أ) وذكره ابن الدبيثي فى تاريخه ونقل عن ابن النجار كما دل عليه المختصر المحتاج اليه للذهبي الورقة ١١٢ نسخة المجمع المصورة (نقلا عن استاذنا العلامة مصطفى جواد فى تعليقاته النفيسة على ابن الصابوني ، ص ٢٨٢) ٠ وله ترجمة فى العبر ج ٤ ص ١٧٩ ، وقال : وله مائة سنة ٠ قلنا : لم يذكره الذهبي فى أهل المائة فصاعدا (نسخة دار الكتب الظاهرية رقم عام ٤٥٤٧ ــ مع أنه من شرط كتابه ٠ وله ترجمة فى الشذرات ج ٤ ص ٢٠٦ ٠

٢٠٣ ــ له ترجمة فى العبر ج٤ ص ١٨١ ٠

٢٠٤ ــ قال السمعاني : ابو الفضل شاكر بنعلي بن علي بن احمد بنعلي الاسواري الاصبهاني أخو ابيالرجاء ذاكر بن علي من أهل اصبهان (التحبير الورقة ٢٩ ب)٠ وذكر السمعاني اخاه ذاكرا هذا فى التحبير (الورقة ٢٣ ب المكررة) ٠ وله ترجمة فى العبر ج٤ ص ١٨١ ٠

٢٠٥ ــ الرجائي : قال السمعاني : هذه النسبة الى رجاء وهو اسم لبعض اجداد المنتسب اليه ٠٠٠ واما القاضي ابو الفضل الرجائي السرخسي ، قال ابو الفضل محمد بن طاهر المقدسي الحافظ : ابو الفضل الرجائي منسوب الى قرية منرستاق سرخس سمع معنا الحديث وكنت قلت وسألت جماعة من أهل سرخس عن هذه القرية فما عرفوها ولعل هذه النسبة الى موضع يقال له مسجد ابي رجاء والله اعلم ! (الانساب الورقة ٢٤٩ ــ أ) ٠ وذكر ياقوت فى معجم البلدان ناقلا عن ابى موسى الاصبهاني الحافظ : والرجاء ايضا قرية من قرى سرخس ينسب اليها عبدالرشيد بن ناصر الرجائي ٠ ج ٣ ص ٢٧ ٠ (بيروت) ٠ قلنا وهذا هو والد مترجمنا ٠ وكذا ذهب فى النسبة الذهبي فى المشبه ص ٣١٠ ــ ٣١١ ٠ وقال العلامة مصطفى جواد فى تعليقه على ترجمته الواردة فى تكملة اكمال الاكمال لابن الصابوني ص ١٤٥ ــ ١٤٦ : وسننقل من تاريخ ابن الدبيثي فى ترجمة الحفيد عبد الرشيد ما يدل على انهم منسوبون الى جدهم رجاء ، ثم نقل

العلامة ترجمة عبدالرشيد من ابن الدبيثي فى ص ١٤٧ ٠ ورأيه كما يبدو هـــو الصواب ٠

٢٠٧ ـ سوذرجان : ضبطه ياقوت بالواو والذال المعجمة ثم راء ساكنة وجيم وآخره نون ٠ قال من قرى اصبهان ينسب اليها جماعة منهم احمد بن عبدالله بن احمد بن علي ابو الفتح السوذرجاني ٠٠٠ مات فى صفر سنة ٤٩٦ وكان يعلم الصبيان الادب معجم البلدان ج٣ ص ١٨٤ ٠ وله ترجمـــة فى غاية النهايـــة ج١ ص ٧١ ٠

فهرس الاعـلام(*)

(*) يشمل هذا الفهرس اسماء الاعلام المترجمين في متن الرسالة فقط . والرقم الموضوع امام الاسم يدل على رقم الترجمة .

مصادر التحقيق والدراسة

اولا ـ الكتب الخطية :

الخطيب البغدادي ، أحمد بن علي بن ثابت « ت ٤٦٣ » :
الجامع لاخلاق الراوي وآداب السامع .
نسخة مكتبة البلدية بالاسكندرية . الرقم ٣٧١١ ج .

ابن الدبيثي ، ابو عبدالله محمد بن سعيد « ت ٦٣٧ » :
التاريخ المذيل به على تاريخ ابن السمعاني .
نسخة المكتبة الوطنية فى باريس . ومنها نسخة مصورة فى معهد الدراسات الاسلامية العليا بجامعة بغداد فى ثلاثة مجلدات .

الدمياطي ، شرف الدين عبد المؤمن بن ايبك « ت ٧٠٥ » :
المستفاد من ذيل تاريخ بغداد .
النسخة الفوتوغرافية بالمكتبة المركزية بجامعة بغداد .

الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان « ت ٧٤٨ » :
الاعلام بوفيات الاعلام .
نسخة دار الكتب الظاهرية بدمشق . الرقم : مجموع ١١٦ .
أهل المائة فصاعداً .
نسخة دار الكتب الظاهرية بدمشق . الرقم : عام ٤٥٤٧ .
سير اعلام النبلاء .
النسخة الفوتوغرافية المحفوظة بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية .
طبقات القراء الكبار .
النسخة الفوتوغرافية المحفوظة بدار الكتب المصرية . الرقم ١٥٣٧ تاريخ .

السخاوي ، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن « ت ٩٠٢ » :
الالقــــاب .
النسخة الفوتوغرافية المحفوظة بدار الكتب المصرية . الرقم ٨٠٤٦ ح .

السمعاني ، ابو سعد عبدالكريم بن محمد « ت ٥٦٢ » :
التحبير في المعجم الكبير •
نسخة دار الكتب الظاهرية • الرقم • حديث ٥٢٩ •

السيوطي ، جلال الدين عبدالرحمن بن ابي بكر « ت ٩١١ » :
طبقات الحفاظ •
نسخة مكتبة البلدية بالاسكندرية • الرقم • مجموع ٨٢٢ ب •

الصفدي ، صلاح الدين خليل بن ايبك « ت ٧٦٤ » :
الوافي بالوفيات •
النسخة الفوتوغرافية المحفوظة في المكتبة المركزية بجامعة بغداد •

ابن الصلاح ، ابو عمرو عثمان الشهرزوري « ت ٦٤٣ » :
طبقات الشافعية •
نسخة دار الكتب الظاهرية بدمشق • الرقم : عام ١٥٧ •

الطلحي ، اسماعيل بن محمد بن الفضل « ت ٥٣٥ » :
سير السلف الصالحين •
نسخة دار الكتب المصرية • الرقم : ١٢١٠٠ ح •

ابن عبد الهادي ، يوسف « ت ٩٠٩ » :
تذكرة الحفاظ وتبصرة الايقاظ •
نسخة دار الكتب الظاهرية بدمشق • الرقم ٤٥٤٣ •

ابن العديم ، كمال الدين عمر بن أحمد بن عبدالله « ت ٦٦٦ » :
بغية الطلب في تاريخ حلب •
نسخة مكتبة أحمد الثالث باستانبول • الرقم ٢٩٢٥ •

العيني ، بدرالدين محمود بن أحمد بن موسى « ت ٨٥٥ » :

عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان .

النسخة المصورة عن مكتبة ولي افندي باستانبول والمحفوظة بدار الكتب المصرية برقم ١٥٨٤ تاريخ .

ابن قاضي شُهبة ، ابو بكر بن أحمد « ت ٨٥١ » :

طبقات النحاة واللغويين .

نسخة دار الكتب الظاهرية . الرقم : تاريخ ٤٣٨ .

ابن الملقن ، سراج الدين ابو جعفر عمر بن علي « ت ٨٠٤ » :

العقد المذهب في طبقات حملة المذهب .

نسخة دار الكتب المصرية . الرقم ٥٧٩ تاريخ .

ذيل العقد المذهب .

ضمن كتاب العقد المذهب من النسخة المذكورة في أعلاه .

المنذري ، زكي الدين ابو محمد عبدالعظيم بن عبد القوي « ت ٦٥٦ » .

التكملة لوفيات النقلة .

نسخة مكتبة البلدية بالاسكندرية . الرقم ١٩٨٢ د .

والنسخة الفوتوغرافية المحفوظة في المجمع العلمي العراقي .

ابن النجار ، محب الدين ابو عبدالله محمد بن محمود « ت ٦٤٣ » :

التاريخ المجدد لمدينة السلام واخبار فضلائها الاعلام ومن وردها من علماء الانام .

نسخة المكتبة الوطنية في باريس . الرقم : ٢١٣١ .

ونسخة دار الكتب الظاهرية بدمشق . الرقم : تاريخ ٤٢ .

منصور بن سَليم ، وجيه الدين ابو المظفر الهَمْداني « ت ٦٧٣ » :

ذيل اكمال الاكمال [الذي لابن نقطة] .

نسخة دار الكتب المصرية . الرقم ٨١ مصطلح الحديث .

ابن نقطة ، ابو بكر بن عبد الغني البغدادي « ت ٦٢٩ » :
اكمال الاكمال •

نسخة دار الكتب الظاهرية بدمشق • الرقم ٤٢٩ حديث •

ونسخة دار الكتب المصرية • الرقم ١٠ مصطلح الحديث •

ثانيا ـ المصادر المطبوعة :

ابن الاثير ، ابو الحسن علي بن محمد الجزري « ت ٦٣٠ » :
الكامل في التاريخ • القاهرة ١٢٩٠ هـ •
اللباب في تهذيب الانساب • القاهرة ١٣٥٦ ـ ١٣٦٩ •

الانباري ، ابو البركات عبد الرحمن بن محمد « ت ٥٧٧ » :
نزهة الالباء في طبقات الادباء • تحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي ، بغداد ١٩٥٩ •

الجزري ، شمس الدين محمد بن محمد « ت ٨٣٣ » :
غاية النهاية في طبقات القراء • تحقيق ج• برجستراسر • القاهرة ١٩٣٢ •

ابن الجوزي ، ابو الفرج عبد الرحمن بن علي « ت ٥٩٧ » :
المنتظم في تاريخ الملوك والامم • حيدر آباد ١٣٥٧ هـ •

ابن حجر ، أحمد بن علي « ت ٨٥٢ » :
لسان الميزان • حيدر آباد ١٣٢٩ هـ •

ابن خلكان ، ابو العباس شمس الدين أحمد بن محمد « ت ٦٨١ » :
وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان • القاهرة ١٩٤٨ •

الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان « ت ٧٤٨ » •
تذكرة الحفاظ • حيدر آباد ١٩٥٥ •
العبر في خبر من عبر • الكويت ١٩٦٠ ـ ١٩٦٣ •
المشتبه في الرجال • القاهرة ١٩٦٢ •
ميزان الاعتدال في نقد الرجال • القاهرة ١٣٢٥ •

ابن رجب ، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد « ت ٧٩٥ » :
الذيل على طبقات الحنابلة . القاهرة ١٣٧٢ هـ .

سبط ابن الجوزي ، شمس الدين يوسف بن قزاوغلي « ت ٦٥٤ » :
مرآة الزمان في تاريخ الاعيان . حيدر آباد ١٣٧٠ هـ .

السبكي ، عبد الوهاب بن تقي الدين « ت ٧٧١ » :
طبقات الشافعية الكبرى . القاهرة ، ١٣٢٤ هـ .

السخاوي ، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن « ت ٩٠٢ » .
الاعلان بالتوبيخ لمن ذم اهل التاريخ . تحقيق فرانتس روزنتال . بغداد ١٩٦٣ .

السمعاني ، تاج الاسلام ابو سعد عبدالكريم بن محمد « ت ٥٦٢ » :
الانساب . ليدن ١٩١٢ مطبوعة بالاوفست .

السيوطي ، جلال الدين عبدالرحمن بن ابي بكر « ت ٩١١ » :
لب اللباب في تحرير الانساب . ليدن ١٨٦٠ – ١٨٦٢ .

ابن شاكر الكتبي ، محمد بن شاكر بن أحمد « ت ٧٦٤ » :
فوات الوفيات . القاهرة ١٩٥١ .

ابن الصابوني ، جمال الدين محمد بن علي « ت ٦٨٠ هـ » :
تكملة اكمال الاكمال . تحقيق العلامة مصطفى جواد . بغداد ١٩٥٧ .

الصفوي ، صلاح الدين خليل بن ايبك « ت ٧٦٤ » :
الوافي بالوفيات . باعتناء ريتر ودريدنغ .
نكت الهميان في نكت العميان . مصر ١٩١١ .

ابن الطقطقي ، محمد بن علي بن طباطبا « ت ٧٠٩ » :
الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية . القاهرة ١٩٢٣ .

ابن العماد الحنبلي ، ابو الفلاح عبد الحي « ت ١٠٨٩ » :

شذرات الذهب في اخبار مَن ذهب • القاهرة ١٣٥٠ هـ •

القرشي ، عبد القادر بن محمد « ت ٧٧٥ هـ » :

الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية • حيدر آباد ١٣٣٢ هـ •

ابن كثير ، اسماعيل بن عمر القرشي « ت ٧٧٤ هـ » :

البداية والنهاية في التاريخ • القاهرة ١٩٣٢ م •

اليافعي ، عبدالله بن اسعد بن علي « ت ٧٦٨ هـ » •

مرآة الجنان وعبرة اليقظان • حيدر آباد ١٣٣٧ – ١٣٣٩ هـ •

ياقوت الحموي ، ياقوت بن عبدالله الرومي « ٦٢٦ هـ » •

معجم البلدان • تحقيق فستنفلد الالماني • ليبزك ١٨٦٦ • وطبعة [illegible]ادر في بيروت •

مراجع حديثـة :

آنندراج : فرهنك آنندراج •

ابن خلف التبريزي : برهات قاطع •

ذبيح الله صفا : تاريخ ادبيات در ايران • طهران ١٣٣٦ شمسي •

عمر رضا كحالة : اعلام النساء • دمشق ١٩٥٩ •

تسترنج : بلدان الخلافة الشرقية • ترجمة كوركيس عـواد وبشير فر[illegible] بغداد ١٩٥٤ •

أدب النيروز

الدكتور حسين علي محفوظ
استاذ اللغة الفارسية في كلية الآداب

تصدير

كنت تعرضت ـ في رسالتي الصغيرة « النوروز في الادب العربي » ـ لأثر النيروز في الأدب العربي ، وأحصيت آثاره في كتب أعلام الأدب ورجال العلـــم .

اما ادب النيروز فاشارة الى ذكر النيروز في دواوين فئة من اعمدة الشعر العربي ؛ منهـم :

(١) البحتري .
(٢) الشريف الرضي .
(٣) مهيار الديلمي .
(٤) الشريف المرتضى .
(٥) صردر .
(٦) الطغرائي .
(٧) الارجاني .
(٨) سبط ابن التعاويذي .
(٩) فضل الله الراوندي .
(١٠) ابن النبيه .
(١١) ابن معتوق .
(١٢) الشيخ كاظم الازري .
(١٣) السيد جعفر الحلي .
(١٤) احمد شوقي .

أدب النيروز

البحتري[1]

اتاك الربيع الطلق يختال ضاحكا — من الحسن حتى كاد ان يتكلما
وقد نبه النوروز في غلس الدجى — اوائل ورد كن بالأمس نوما
يفتقها برد الندى فكأ نه — ينث حديثاً كان قبل مكتما
ومن شجر رد الربيع لباسه — عليه كما نشرت وشيا منمنما
احل فأبدى للعيون بشاشة — وكان قذى للعين اذ كان محرما
ورق نسيم الريح حتى حسبته — يجيء بأنفاس الأحبة نعّما [2] [3]

الشريف الرضي[4]

وله في التهنئات بالنيروز سبع قصائد ، اوائلها :

ما للبياض والشعر — ما كل بيض بغرر [5]

* * *

تخيرته اطول القوم باعا — وأرحبهم في المعالي ذراعا [6]

* * *

رأى على الفور وميضا فاشتاق — ما أجلب البرق لماء الآماق [7]

* * *

خل دمعي وطريقه — أحرام ان اريقه [8]

* * *

اين الغزال الماطل — بعدك يامنازل [9]

* * *

---

(١) توفي البحتري سنة ٢٨٤هـ .
(٢) ديوان البحتري ج١ ص١٢٨ .
(٣) وتراجع ديوان البحتري ـ ايضا ـ ج١ ص١٥ ـ ٦ ، و١٦٠ ـ ١ .
(٤) توفي الشريف الرضي سنة ٤٠٦هـ .
(٥) ديوان الشريف الرضي ج١ ص٣١٦ ـ ٢١ .
(٦) ديوان الشريف الرضي ج١ ص٤٦٥ ـ ٦ .
(٧) ديوان الشريف الرضي ج٢ ص٥٤٤ ـ ٦ .
(٨) ديوان الشريف الرضي ج٢ ص٥٤٦ ـ ٥٠ .
(٩) ديوان الشريف الرضي ج٢ ص٦١٥ ـ ٢٠ .

ذكرت على بعدها من منالي ... منازل بين قبا والمطال [10]

* * *

تواعد ذا الخليط لأن يبينا ... وزايلنا القطين فلا قطينا [11]

مهيار الديلمي[12]

وله بضع وسبعون قصيدة نيروزية ؛ اوائلها :

هل عند عينيك على غرمب ... غرامة بالعارض الخلب [13]

* * *

يادار لا أنهج القشيب ... منك ولا صوّح الرطيب [14]

* * *

نرق وتقسو بالغوير قلوب ... ونسأل سكان الغضا ونخيب[15]

* * *

جاء بها والخير مجلوب ... طيف على الوحدة مصحوب [16]

* * *

أبلغ بها أمنية الطالب ... فالرزق بين الردف والغارب [17]

* * *

لك الغرام وللواشي بك التعب

وكل عذل اذا جدّ الهوى لعب [18]

* * *

اشو قاً ومن تهوى خلي الجوانح ... لك الله من وافى الامانة ناصح[19]

* * *

(10) ديوان الشريف الرضي ج2 ص623 – 7 .

(11) ديوان الشريف الرضي ج2 ص949 – 54 .

(12) توفي مهيار الديلمي سنة 428هـ .

(13) ديوان مهيار الديلمي ج1 ص75 – 83 .

(14) ديوان مهيار الديلمي ج1 ص84 – 8 .

(15) ديوان مهيار الديلمي ج1 ص107 – 13 .

(16) ديوان مهيار الديلمي ج1 ص115 – 20 .

(17) ديوان مهيار الديلمي ج1 ص125 – 8 .

(18) ديوان مهيار الديلمي ج1 ص128 – 32 .

(19) ديوان مهيار الديلمي ج1 ص183 – 4 .

من عذيرى يوم شرقيّ الحمى   من هوى جـدّ بقلب مزحا [٣٠]

* * *

حاشـــاك من عـــارية تردّ   ابيض ذاك الشعر المسود [٢١]

* * *

سلمت ومـا الديـار بسـالمات   علـى عنت البلى يادار هند [٢٢]

* * *

اخلـق الدهـر لمتـى وأجـدّا   شعرات أريننى الامر جـدا [٢٣]

* * *

نبهتـه فقـام مشبوح العضـد   أغلب لوسيم الهـوان مارقد [٢٤]

* * *

جمّ لهـا الوادى وعزّ الذائذ   وطاب ما حدّث عنها الرائد [٢٥]

* * *

انـذرتنى ام سـعد ان سـعدا   دونها ينهد لى بالشـر نهدا [٢٦]

* * *

صدّت بنعمان على طول الصدى   دعهـا فليس كل ماء موردا [٢٧]

* * *

لعل لهـا مع النسـرين سـرّا   فدعهـا طائرات ان تمـرا [٢٨]

* * *

هل عند ريح الصبا من رامة خبر   أم طاب ان صاب روضات اللوى المطر [٢٩]

* * *

---

(٢٠) ديوان مهيار الديلمي ج١ ص٢٠٢ ــ ٥ .
(٢١) ديوان مهيار الديلمي ج١ ص٢٥٣ ــ ٦ .
(٢٢) ديوان مهيار الديلمي ج١ ص٢٥٩ ــ ٦٢ .
(٢٣) ديوان مهيار الديلمي ج١ ص٢٦٧ ــ ٧١ .
(٢٤) ديوان مهيار الديلمي ج١ ص٢٧٦ ــ ٨١ .
(٢٥) ديوان مهيار الديلمي ج١ ص٢٩٢ ــ ٨ .
(٢٦) ديوان مهيار الديلمي ج١ ص٣٣٢ ــ ٦ .
(٢٧) ديوان مهيار الديلمي ج١ ص٣٣٦ ــ ٩ .
(٢٨) ديوان مهيار الديلمي ج١ ص٣٧٤ ــ ٧ .
(٢٩) ديوان مهيار الديلمي ج١ ص٣٧٧ ــ ٨١ .

اذا رصفت من شراف الخدور فصبرك ان قلت انى صبور [٣٠]

* * *

لمن الطلول تراقصت نجوى حشاك قفارها [٣١]

* * *

ما ليلتى على أقمر الا البكاء والسهر [٣٢]

* * *

تمد بالآذان والمناخر لحاجر ومن لها بحاجر [٣٣]

* * *

لعمر الواشيات بأم عمرو لقد أغرين والتأنيب يغرى [٣٤]

* * *

بطرفك والمسحور يقسم بالسحر أعمدآرمانىأم اصاب ولايدرى [٣٥]

* * *

كم النوى قد جزع الصابر وقنط المهجور يا هاجر [٣٦]

* * *

بلوت هذا الدهر أطواره على طورا ومعى تاره [٣٧]

* * *

أولى لها ان يرعوى نفارها وأن يقر بالهوى قرارها [٣٨]

* * *

وفى لى بك الحظ الذي كان يغدر وصح لى الدهر الذي يتغير [٣٩]

* * *

---

(٣٠) ديوان مهيار الديلمي ج١ ص٣٩٣ — ٨ .
(٣١) ديوان مهيار الديلمي ج١ ص٣٩٨ — ٤٠٥ .
(٣٢) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص١٠ — ١٦ .
(٣٣) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص١٦ — ٢٢ .
(٣٤) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص٦٧ — ٧١ .
(٣٥) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص٧٥ — ٨ .
(٣٦) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص ٧٩ — ٨٣ .
(٣٧) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص٨٤ — ٧ .
(٣٨) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص٨٧ — ٩٣ .
(٣٩) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص٩٩ — ١٠٣ .

طـوى الليـل راكب أخطـاره   على شحط دارى من داره [٤٠]

* * *

سـل بالغوير السـائق المغلسا   هل يستطيع ساعة ان يحبسا [٤١]

* * *

ارأيت حبست لحـاظك عبـرة   طللا لسعدة بالمحصب او قصا [٤٢]

* * *

رضيتـ ومامن طاعة كل من رضى   وفاء لغدّار وحبّا لمغرض [٤٣]

* * *

مطل الـدين ولو شـاء قضـى   فاسق الذمة ينسى ما مضى [٤٤]

* * *

سـقى زمنـا ببـابل عقـربيّ   مليّ بالذى يروى ويرضى [٤٥]

* * *

غال بهـا فيما تسام واشـترط   فلاءها فضلا على البيع الشطط [٤٦]

* * *

بكـرت هيمـا تحـلّ الربطـا   تملك الماء على سرب القطا [٤٧]

* * *

هبت ومنها الخـلاب والخـدع   تأخذ منّى باللوم أو تدع [٤٨]

* * *

لأيـة لبسـة خلـع الخلاعـه   وكان عصى العذول فلم أطاعه [٤٩]

* * *

---

(٤٠) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص١١٧ ـ ٢١ ٠

(٤١) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص١٤٠ ـ ٥ ٠

(٤٢) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص١٤٥ ـ ٨ ٠

(٤٣) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص١٥٠ ـ ٢ ٠

(٤٤) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص١٥٢ ـ ٤ ٠

(٤٥) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص١٥٤ ـ ٧ ٠

(٤٦) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص١٥٧ ـ ٦١ ٠

(٤٧) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص١٦١ ـ ٦ ٠

(٤٨) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص١٧١ ـ ٥ ٠

(٤٩) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص١٧٧ ـ ٩ ٠

امرتجع لى فارط العيش بالحمى غرامى بتذكارالهوى وولوعى [٥٠]

* * *

لـى عنـد ظبـى الأجـرع قصـاص جـرح مـا رعى [٥١]

* * *

دعوها ترد بعد خمس شروعـا وراخوا علائقهـا والنسوعا [٥٢]

* * *

سأل اللوى وسؤاله إلحـاف لو كان من اهل اللوى إسعاف [٥٣]

* * *

لعلهـم لـو وقفـوا أبـلّ هـذا المـدنف [٥٤]

* * *

ياديار الحيّ من جنب الحمـى عدت ظنا بعد ما كنت حقيقه [٥٥]

* * *

الى كم حبسـها تشكو المضيقا أثرهـا ربما وجدت طريقـا [٥٦]

* * *

نبهـت سـعدا والأفـق أدهـم شـارف البلـق [٥٧]

* * *

أزائـرة كمـا زعـم الخيـال أم الاحلام أصدقها المحـال [٥٨]

* * *

لـو حملـت عتبـى الليالـي أوسـمعت قلت مـا بدالى [٥٩]

* * *

---

(٥٠) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص١٩٧ ــ ٢٠٠ .
(٥١) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص٢٠٤ ــ ١١ .
(٥٢) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص٢٢٢ ــ ٦ .
(٥٣) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص٢٧٦ ــ ٨١ .
(٥٤) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص٢٨١ ــ ٧ .
(٥٥) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص٣١٧ ــ ٢١ .
(٥٦) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص٣٥٣ ــ ٦ .
(٥٧) ديوان مهيار الديلمي ج٢ ص٣٦١ ــ ٥ .
(٥٨) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص١ ــ ٢ .
(٥٩) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٤٥ ــ ٨ .

تمنى رجال أن تزلّ بى النعـل ولم تمش فى مجد بمثلى لهم رجل [٦٠]

* * *

ألا صاحب كالسيف حلو شمائله رداء الهوى مثلى على الشيب شامله [٦١]

* * *

عثرت يوم العـذيب فاسـتقل ما كلّ سـاع يحس بالزلل [٦٢]

* * *

يـادار مـا أبقـت الليـالي منك سـوى أربـع بوالى [٦٣]

* * *

يـذنب دهـــر ويســتقيل ويسـتقيم الـذي يميـل [٦٤]

* * *

سـألت ظبية ما هـذا النحول أسقام باح أم همّ دخيـل [٦٥]

* * *

لمن طالعـات فى السـراب أفول يقوّمها الحادون وهى تميل [٦٦]

* * *

مالى شـرقت بمـاء ذى الأثل هـل كدره الوراد من قبلى [٦٧]

* * *

ألا فتـى يسـأل قلبـي مالـه ينزو اذا برق الحمى بداله [٦٨]

* * *

ما المجد الاّ بالعزيمـة فاعـزم من لم يغامر لم يفز بالمغنم [٦٩]

* * *

---

(٦٠) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٦٧ – ٧١ .
(٦١) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٨٣ – ٧ .
(٦٢) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٨٧ – ٩٢ .
(٦٣) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص١٥٧ – ٦١ .
(٦٤) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص١٧٤ – ٩ .
(٦٥) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص١٧٩ – ٨٢ .
(٦٦) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص١٨٨ – ٣ ٩.
(٦٧) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٢٠٦ – ١٢ .
(٦٨) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٢٢٧ – ٣١ .
(٦٩) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٢٣٢ – ٨ .

ما لك لا تطرب يا حادى النعـــم   اما سمعت قول خنســـاء نعم [٧٠]

* * *

انظـــر معـــى فهى نظرة أمـــم   اعلم السفح ذلك العلـــم [٧١]

* * *

يلـــوم عليـــك لاعـــدم الملامه   صحيح القلب غرّته السلامة [٧٢]

* * *

لنـــا من ليلنـــا بلوى الصـــريم   قراع الهم او عد النجـــوم [٧٣]

* * *

ردّوا لهـــا أيامهـــــا بالغميـــم   ان كان من بعد شقاء نعيم [٧٤]

* * *

ليل السرى مثـــل نهـــار المقـــام   ما خفت ان تظلم او ان تضام [٧٥]

* * *

بكر العارض تحدوه النعـــامى   فسقاك الريّ يادار أماما [٧٦]

* * *

لله ســـاع بلغتـــــه قدمـــــــه   حيث تعدّت عاليات همــه [٧٧]

* * *

ألم اتحدث والحديث شجـــون   بما كان منكم انه ســـيكون [٧٨]

* * *

خذ من يدي صفقـــة الأمـــانى   علـــى عطايـــاك يازمـــانى [٧٩]

* * *

---

(٧٠) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٤٩ ٢ـ ٥٣ .

(٧١) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٢٥٧ ـ ٦١ .

(٧٢) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٢٦١ ـ ٦ .

(٧٣) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٢٩٥ ـ ٣٠٠ .

(٧٤) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٣٠٩ ـ ١٢ .

(٧٥) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٣١٨ ـ ٢٢ .

(٧٦) ديوان مهيار الديلمي ج٣ ص٣٢٧ ـ ٣١ .

(٧٧) ديوان مهيار الديلمي ج٤ ص٤ ـ ٧ .

(٧٨) ديوان مهيار الديلمي ج٤ ص٣٥ ـ ٤١ .

(٧٩) ديوان مهيار الديلمي ج٤ ص٤٣ ـ ٦ .

دع ملامى باللوى أورح ودعنى ... واقفا أنشد قلبا ضاع منى [80]

* * *

علمتهـــا الأيـام ان تتجنـــى ... فأحالت اخلاقها السمح هجنا [81]

* * *

ليتهـا اذ منعـت مـا عونهـا ... لـم تكن ناعرة مسكينها [82]

* * *

ايـن ظبـــاء المنحنـــى ... ســـوالنا وأعينـــا [83]

* * *

سقى دارها بالرقمتين وحياهـا ... ملث يحيل الترب فى الدار أمواها [84]

* * *

اتراها يوم صـدت أن اراهـا ... علمـت أني من قتلى هواها [85]

الشريف المرتضى[86]

له فى التهنئة بالنيروز تسع قصائد ؛ اوائلها :

تلـك الديـار برامتين همـود ... درست ولم تدرس لهن عهود [87]

* * *

ياطيـف الا" زرتنـا بسـواد ... لما تصر"عنا حيال الوادي [88]

* * *

الا ياايهـــا الحـــادي ... قـف العيـس على الوادي [89]

* * *

---

(٨٠) ديوان مهيار الديلمي ج٤ ص٧٢ ـ ٧ ٠

(٨١) ديوان مهيار الديلمي ج٤ ص٨٩ ـ ٩٢ ٠

(٨٢) ديوان مهيار الديلمي ج٤ ص١٣٠ ـ ٤ ٠

(٨٣) ديوان مهيار الديلمي ج٤ ص١٤٢ ـ ٨ ٠

(٨٤) ديوان مهيار الديلمي ج٤ ص١٨٣ ـ ٧ ٠

(٨٥) ديوان مهيار الديلمي ج٤ ص١٨٩ ـ ٩٣ ٠

(٨٦) توفى الشريف المرتضى سنة ٤٣٦هـ ٠

(٨٧) ديوان الشريف المرتضى ج١ ص٢٢١ ـ ٥ ٠

(٨٨) ديوان الشريف المرتضى ج١ ص٢٦٠ ـ ٣ ٠

(٨٩) ديوان الشريف المرتضى ج١ ص٢٦٥ ـ ٩ ٠

خيالـك يا أميمـة كيـف زارا ... على عجل وما أمن الحذارا [90]

* * *

دع الجزع عن يمناك لا عن شمالكا ... فلى شجن احنو عليه هنالكا [91]

* * *

رقـدت واسهرت ليـلا طويلا ... وحملتنا الحبّ عبئا ثقيلا [92]

* * *

ألا عوجـا لمجتمـع الســيال ... فثم شـفاء ما بى من خبال [93]

* * *

ارقت للبرق بالعليـاء يضطـرم ... وحبذا ومضـه لو أنه أمم [94]

* * *

عليـك وليّ نعمتنـا سـلامى ... وفيك مدائحى وبك اعتصامي [95]

صردر[96]

له في التهنئة بالنيروز خمس قصائد ، اوائلها :

ألكـم الى ردّ الشباب سـبيل ... ام عندكـم لمشـيبه تأويل [97]

* * *

ما ضاع من ايامنـا هل يغـرم ... هيهات والازمان كيف تقوم [98]

* * *

هو منزل النجوى بخالى الأعصر ... فمتى تجاوزه الركائب تعقر [99]

* * *

---

(٩٠) ديوان الشريف المرتضى ج٢ ص٤٩ ــ ٥٢ .
(٩١) ديوان الشريف المرتضى ج٢ ص٣٦٢ ــ ٦ .
(٩٢) ديوان الشريف المرتضى ج٣ ص٤٩ ــ ٥٢ .
(٩٣) ديوان الشريف المرتضى ج٣ ص١٠٦ ــ ٩ .
(٩٤) ديوان الشريف المرتضى ج٣ ص١٧٤ ــ ٨ .
(٩٥) ديوان الشريف المرتضى ج٣ ص٢٣٠ ــ ١ .
(٩٦) توفى صردر سنة ٤٦٥هـ .
(٩٧) ديوان صردر ص٣٠ ــ ٤ .
(٩٨) ديوان صردر ص٣٤ ــ ٨ .
(٩٩) ديوان صردر ص٤٨ ــ ٥٢ .

وددت التصابي فيك اذ كان عاذري
وعاديت حلمي اذ غدا عنك زاجري [100]

* * *

وعيشكم لاورد الحوّم مناهلا غدرانها تبسم [101]

الطغرائي [102]

اهنيء مولانا بأيمن قادم ثقيل في الاحسان افعاله الزهرا [103]

الارجاني [104]

لما تراءت راية الربيع وانهزمت عساكر الصقيع [105]

سبط ابن التعاويذي [106]

له في النيروز قصيدتان ، مطلع اولاهما :

قل لابن نصر يا ذا العطاء ويا مفتاح باب الرجاء والفرج [107]

واوّل الاخرى :

جدّ بقلبي ومزح ظبي من الترك سنح [108]

---

(١٠٠) ديوان صردر ص٨٣ – ٨ .
(١٠١) ديوان صردر ص١١٤ – ١١٨ .
(١٠٢) توفي الطغرائي سنة ٥١٣هـ .
(١٠٣) ديوان الطغرائي ص٤٢ .
(١٠٤) توفي الارجاني سنة ٥٤٤ هـ .
(١٠٥) ديوان الارجاني ص٤٤٦ – ٥٣ .
(١٠٦) توفي سبط ابن التعاويذي سنة ٥٥٣هـ .
(١٠٧) ديوان سبط ابن التعاويذي ص ٧٦ .
(١٠٨) ديوان سبط ابن التعاويذي ص٩٩ – ١٠٢ .

فضل‌الله الراوندي[109]

له في التهنئة بالنيروز خمس قصائد جميلة ؛ هي :

وفد الربيع مبشرا فاستبشر بلطيف منظره وطيب المخبر
صقل الهواء فراق نورا بعدما فرش البسيطة بالبساط الاخضر
وجلاالهضاب على السحاب‌عواطلا كشفا فنقطها بدرّ أزهر
وكسا التلاع ملابسا موشية من بعد ما برزت بجلد أزعر
فالبرق يوقد ناره في مائه والرعد ينفخ في الحريق المسعر
واذا حفا في المزن خلت وميضه ذهبا يطرز في نسيج أغبر
نار تعيد الماء في العود الذي كشطته روعة كل ريح صرصر
فالماء بين مجوشن ومزرد والروض بين مفوّف ومدنّر
وترى المخارم كالمخارف والملا ملء الانوف من الشذا المتطير
وترى قرارة كل غور غائر تزهى بلبس منقش ومحبر
وكأن نرجسها اذا استقبلته متدلل يرنو بطرف أحور
وعيون آذريونها كمداهن ذهبية حشيت بمسك أذفر
وترى البنفسج مطرقا قدسلّ من أعلى قفاه لسانه كالمفترى
وتكاد تقضي ان نظرت تنزها عجبا بحسن سباحة النيلوفر
وكأنما نور الشقائق فارس يستقبل الرائي بألفي خنجر
... الخ[110]

* * *

راق الهواء ورقت الخمر وصف الهوى واستوسق الأمر[111]

* * *

هذا الربيع وهذه أزهاره وافى سواء ليله ونهاره[112]

* * *

---

(109) السيد فضل الله الراوندي من اهل القرن السادس للهجرة .
(110) ديوان الراوندي ص٩ ـ ١٠ .
(111) ديوان الراوندي ص٥٥ ـ ٨ .
(112) ديوان الراوندي ص٦٥ ـ ٧ .

انى اهتديت لنا ياطيفها السارى   تطوى الفلابين أنجادو أغوار[113]

* * *

يا اكرم الناس لا مستثنيا احدا   يامجددين الهدى والسيد السندا [114]

ابن النبيه[115]

له فى التهنئة بالعام قصيدتان ؛ مطلع اولاهما :

قم ياغلا ودع مقالة من نصح   فالديك قدصدع الدجى لماصدح [116]

واول الاخرى :

بيضاء تسطو بحداد الاحداق   تقلدت بها دماء العشاق [117]

ابن معتوق[118]

له فى التهنئة بالنيروز كلمتان ؛ همـا :

ما اشتق بياض مسكها الكافور   مسك الشعر
الا كسر الضحى بترك النور   زنج السحر
خود كحلت جفونها بالغسق
وافتر شنيبها لنا عن فلق
قد ضم لثامها شعاع الشفق
واستودع فجر نحرها البلوري   شهب الدرر
وانبث ظلام فرعها الديجوري   فوق القمر
الخمر ملقب بفيها برضاب
والطلع بدا بثغرها وهو حباب
والدر بنطقها مسمّى بخطاب

---

(١١٣) ديوان الراوندي ص١٣١ ـ ٢ .
(١١٤) ديوان الراوندى ص١٩٦ ـ ٧ .
(١١٥) توفى ابن النبيه سنة ٦١٩هـ .
(١١٦) ديوان ابن النبيه ص ٣٢ ـ ٤ .
(١١٧) ديوان ابن النبيه ص٨٠ ـ ٢ .
(١١٨) توفى ابن معتوق سنة ١٠٨٧هـ .

بكــر بزغــت ببيتهـــا المعمـــور شــمس الخفـــر
وانقــض حــول سـجفها المــزرور شــهب الســمر
ما الرمــح ببــالغ مــدى قامتهــا
والصـــارم معتــز الــى مقلتهــا
والسهم روى النفـوذ عن لفتتها
لم احسـب قبـل طرفهـا المسـحور عـين البقـــر
ان تصـرع في خبـا العيون الحـور أسـد البشــر
من مبسـمها العذب ان بان بـريق
ياشـامتها احرمى فواديك عقيـق
من رشف رضابها ومن شم عتيـق
والقـــد" قضيبـــه بدا بالطـــور مرخـــى الحبـــر
والخصـــر نطاقه ثـوى بالغـــور تحـــت الأزر
... الخ (119)

* * *

الغيث ان خص احيانا فجودك عــام
دوام والبحر يغرق ان بكفك عــام
والليث من خوف بأسك سالم الانعام
والدهر لما شكى الحاجة اتى النوروز
اليك فى كل عام يجتدى الانعام (120)

الشيخ كاظم الازرى(121)

له ثلاث قصائد فى التهنئة بالنيروز (ظ ؟) ؛ اوائلها :

بجميـل جـودك راقـت الاعيـاد واستبشـرت امـم به وبلاد (122)

* * *

(119) ديوان ابن معتوق ص٢٠٨ — ١٠ .
(120) ديوان ابن معتوق ص٢٣٠ .
(121) توفى الازري سنة ١٢١١هـ .
(122) ديوان الازري ص٩٤ — ٥ .

يدبـر صـعب الخطـب حتى كأنه   تحقق قبل الامر ما يقتضي بعد (١٢٣)

* * *

اسـانح برق من روابى الربـائب   بدا لك وهنا أم مصابيح راهب (١٢٤)

السيد جعفر الحلي(١٢٥)

وفى شعره قصيدة فى المديح ، واخرى فى الرثاء ، نظمها فى النيروز فأحسن التخلص . مطلع اولاهما :

مروانه واحكم فانت اليـوم ممتثل   والأمر أمرك لا ما تأمر الدول (١٢٦)

واول الاخرى :

الله يا سـوء صـباح هاشـم   وا حرّ قلب احمـد وكاظـم (١٢٧)

ولعل قصيدة أحمد شوقي « الربيع ووادي النيل » التي أولها :

آذار أقبـل قـم بنـا يا صـاح   حيّ الربيع حديقـة الافراح (١٢٨)

من طرائف الربيعيات الجميلة في وصف موسم النيروز .

---

(١٢٣) ديوان الازري ص٩٥ ـ ٦ .
(١٢٤) ديوان الازري ص٢٦ ـ ٩ .
(١٢٥) توفى السيد جعفر الحلي سنة ١٣١٥هـ .
(١٢٦) سحر بابل وسجع البلابل ص٣٥٧ ـ ٩ .
(١٢٧) سحر بابل وسجع البلابل ص٣٨٤ ـ ٥ .
(١٢٨) الشوقيات ج٢ ص٢٣ ـ ٦ .

المراجع

١ ـ ديوان البحتري (بيروت ١٩١١) ·

٢ ـ ديوان الشريف الرضي (بيروت ١٣٠٧ـ١٣١٠) ·

٣ ـ ديوان مهيار الديلمي (مصر ١٣٤٤هـ/١٩٢٥ـ١٣٥٠هـ/١٩٣١) ·

٤ ـ ديوان الشريف المرتضى (مصر ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩) ·

٥ ـ ديوان صرّدر (مصر ١٣٥٣هـ/١٩٣٤) ·

٦ ـ ديوان الطغرائي (قسطنطينية ١٣٠٠) ·

٧ ـ ديوان الارجاني (بيروت ١٣٠٧هـ «؟») ·

٨ ـ ديوان سبط ابن التعاويذي (مصر ١٩٠٣) ·

٩ ـ ديوان فضل الله الراوندي (طهران ١٣٧٤ هـ/١٣٣٤ ش) ·

١٠ـ ديوان ابن النبيه (مصر ١٣١٣ هـ) ·

١١ـ ديوان ابن معتوق (بيروت ١٨٨٥) ·

١٢ـ ديوان الشيخ كاظم الازري (بمبى ١٣٢٠هـ) ·

١٣ـ ديوان السيد جعفر الحلي «سحر بابل وسجع البلابل» (صيدا ١٣٣١هـ)·

١٤ـ ديوان أحمد شوقي «الشوقيات» (مصر ١٩٣٩) ·

دواوين الشعر العباسى
حتى نهاية القرن الرابع

الدكتور علي احمد الزبيدي
استاذ في قسم اللغة العربية

استهل الدكتور ناصر الدين الاسد الفصل الثاني من الباب الخامس من رسالته القيمة (مصادر الشعر الجاهلي) بقوله : ان أول ما يستوقف الباحث في دواوين القبائل هذا الحشد الهائل من أسماء كتب القبائل ودواوين شعرها الذي تزخر به بعض كتب القرن الرابع الهجري وخاصة كتابي الفهرست لابن النديم والمؤتلف والمختلف للآمدي[1] ، والفصل المذكور كما يلاحظ من هذا الاستهلال يبحث موضوع دواوين القبائل العربية في العصر الجاهلي • وبعد أن أورد الباحث الفاضل أسماء هذه الدواوين مرتبة على أحرف الهجاء ، أكد أنها لا تمثل سوى جزء مما كان للقبائل من كتب ودواوين ؛ قال : ومع هذه الوفرة العددية لدواوين القبائل التي حفظت لنا المصادر العربية أسماءها ، فهي لا تعدو أن تكون جزءاً مما ذكرت المصادر نفسها أن العلماء الرواة قد صنعوه من دواوين القبائل[2]. وبعد أن أسند ملاحظته بقول لابن قتيبه بهذا الخصوص[3] أردف قائلا : فاذا كان ذلك كذلك فما أشد حسرة الباحث في دواوين القبائل وروايتها اذا علم أن صروف الدهر لم تبق لنا الا على ديوان واحد فقط من هذه الدواوين الكثيرة التي زخرت بأسمائها المصادر العربية هو •• ديوان هذيل [4]

لقد استشهدنا بأقوال الدكتور الأسد عن دواوين الشعر الجاهلي لنبين ان التحسر أو الأسف على الدواوين الشعرية لا ينحصر في ضياع دواوين الشعر

(١) ناصر الدين الاسد ، مصادر الشعر الجاهلي ٥٤٣ •
(٢) نفسه ٥٤٧ •
(٣) الشعر والشعراء ١/٤
(٤) مصادر الشعر الجاهلي ٥٤٨

الجاهلي ولا دواوين القرن الأول الهجري ، بل يشمل أيضاً دواوين العهد العباسي ، على الرغم من الفوارق الكثيرة بين دواوين العهود الثلاثة والظروف العلمية والاجتماعية التي توحي بأن ضياع الشعر في العهد العباسي وجب أن يكون أقل بكثير من العصرين السابقين • والواقع انه أقل ولكن بنسبة ضئيلة لا تتناسب والخصائص الحضارية للعهد العباسي ولا تخفف من خطورة المشكلة وسعتها وعمقها ، وصروف الدهر لا تختص بعصر دون عصر بل تفترس بغوائلها كل العصور ولا سيما تلك التي يفصل بيننا وبينها زمان أطول • ومع انني قد تناولت هذه الظاهرة في شيء من التفصيل في بحوث سابقة الا انني لا أحب التعمق في هذا الموضوع قبل أن ألفت النظر الى أن كثيراً من الباحثين والمحققين من الذين اشتغلوا بالشعر العباسي عامة أو بديوان من دواوين شعرائه خاصة قد لاحظوا فداحة هذه الخسارة وتحسروا كما تحسر زملاؤهم الباحثون عن دواوين الشعر القديم ، لأن ما ضاع من دواوين شعراء القرون العباسية الخمسة كان كثيراً وكثيراً جداً • وهذا ما حدا ببعض الباحثين الى التشكي من قلة الاهتمام بدراسة أدب عهد لا يختلف اثنان في أنه أغنى العهود الأدبية السابقة على الاطلاق ، قال الاستاذ غرابناوم « كان العصر العباسي من بين عصور الشعر العربي ، أقلها حظاً من عناية الدارسين ، وما تزال العقبة الاولى التي تعترض سبيل الدرس هي الحاجة الى النصوص المحققة ، فتاريخ الأدب لا يمكن أن يكتب قبل مراجعة آثار الادباء وتقويمها • والى جانب آثار فحول الادباء ، لابد من ابراز آثار الأدباء الذين يقلون عنهم شهرة ، لأنها تمثل التيارات الأدبية المختلفة في العصر أحسن تمثيل ، وتقصيرهم ذاته يجعل لهم أهمية خاصة ، لانه يعكس بوضوح الاتجاهات الماثلة في الذوق المعاصر»(٥)

والحق ان ملاحظة الضياع الهائل في دواوين الشعر العباسي أول ما يطالع المتأمل في أدب هذا العصر ، والاضطراب الواضح في القليل الذي وصل لا يخفى أيضاً على الباحث الدقيق • وعندما أشرت الى هذه الظاهرة الخطيرة

---

(٥) فون غرنباوم : شعراء عباسيون ٩

وقررت أن الشعر الذي وصل ـ لقلته واضطرابه ـ لا يساعدنا على رسم صورة صحيحة لتاريخ الشعر العباسي ثار بعض الباحثين المتعجلين وزعم أني أشكك في الشعر العباسي كما شكك طه حسين في الشعر الجاهلي ثم أعلن رفضه لهذه البديهية التي أشار اليها غربتاوم وغيره وانتهى ـ ولا أدري كيف ـ الى توثيق الشعر العباسي ـ هكذا ـ جملة وتفصيلا(٦) ناسياً ان ما وصل الينا من هذا الشعر قليل جداً وان الذي وصل لم يسلم من أنواع العبث والانتحال والنسبة الخاطئة واضطراب النصوص والمتون •

وتعال نلق نظرة سريعة على كتاب الفهرست لابن النديم المؤلف في القرن الرابع الهجري ونطلع على العدد الكبير الذي ذكره من دواوين شعراء القرنين الثاني والثالث وعدد أوراق كل ديوان ولنقارن هذا العدد بما وصل الينا من دواوين مطبوعة ومخطوطة • ولنلق نظرة عاجلة أخرى على أسماء مئات الشعراء الذين ذكرهم الثعالبي في يتيمة الدهر والباخرزي في دمية القصر والعماد الاصفهاني في خريدة القصر وياقوت في معجم الأدباء وغيرهم من المصنفين، ثم نوازن ذلك كله بالدواوين القليلة الموجودة المطبوع منها والمخطوط فماذا سنجد ؟ ان ما سنجده يغني عن الدخول في جدل عقيم حول هذا الموضوع ، فضياع الدواوين الشعرية كان باعداد كبيرة جداً ؟ فالخسارة اذن عظيمة فادحة لا ندري كيف نتلافاها ، ولأن المشاكل الناجمة عن هذا الضياع لا تثير الحسرة في نفوس الباحثين فقط وانما تصدمهم صدمة عنيفة •

لقد ذكر ابن النديم دواوين ٤٤٩ شاعراً من المكثرين المشهورين والمقلين المعروفين والمغمورين والنساء الشواعر من الحرائر والمماليك (بقصد الاماء) وكان بينهم ٣٢ شاعراً ممن جمعوا بين الكتابة والشعر نقل أسماءهم عن كتاب ابن الحاجب النعمان(٧) • وكانت طائفة منهم من شعراء القرن الرابع وهم الذين

(٦) انظر : اتجاهات الشعر العربي القرن الثاني للهجرة لمحمد مصطفى هداره دار المعارف ١٩٦٣ الباب الثاني ص ١٢٣ ـ ١٤٢ •

(٧) بقصد ابن النديم كتاب « أشعار الكتاب » لابن الحاجب النعمان الذي ذكره في موضع آخر واشار الى انه كان يمتلك خزانة كتب عظيمة • الفهرست ١٩٩ • (طبعة الاستقامة) •

وصفهم « بالشعراء المحدثين ممن ليس بكاتب بعد الثلثمائة الى عصرنا هذا »[٨].

ولا نريد أن ندرج هنا أسماء جميع اولئك الشعراء وعدد اوراق دواوينهم المذكورة لان المقام لا يتسع لهم جميعاً في هـذا البحث . لهذا سـنكتفي بذكر المشهورين والمكثرين الذين تراوح عدد أوراق دواوينهم بين السبعين والخمسمائة ورقة وأكثر ، كما سنذكر نفراً من الشعراء المعروفين الذين لم تتجاوز دواوينهم الخمسين ورقة بصرف النظر عن تحديد مدى شاعريتهم وشهرتهم .

وسنرتب الاسماء على حروف الهجاء توخيا لحسن التنظيم أما الورقة فهي السليمانية التي أشار اليها ابن النديم بقوله :

إنما عنينا بالورقة أن تكون سليمانيـة ، ومقدار ما فيهـا عشرون سطراً ، أعني في صفحة الورقة [٩] .

١ ـ أبان اللاحقي مكثر [١٠]

٢ ـ أبو الفرج الببغا ٣٠٠ ورقة شـاعر مطبوع شامي من شـعراء سيف الدولة

٣ ـ ابن بسّام ويعرف بالبسامي ١٠٠ ورقة

٤ ـ بشر بن المعتمر مكثر [١١]

٥ ـ بشّار بن برد ألف ورقة [١٢]

٦ ـ بكر بن النطّاح ١٠٠ ورقة

٧ ـ أبو الحسن التميمي ٥٠٠ ورقة

٨ ـ جعفر بن عفّان الطائي ٢٠٠ ورقة

٩ ـ جعفر بن قدامه ١٠٠ ورقة

١٠ـ الحسين بن الضحاك ١٥٠ ورقة

١١ـ الحسين بن مطير ١٠٠ ورقة

١٢ـ أبو حكيمه راشـد بن اسـحاق ٧٠ ورقة [١٣]

---

(٨) الفهرست ٢٣٣ ـ ٢٤٨ (الاستقامة) .

(٩) نفسه ٢٣٣ واضح من قوله أن الورقة ذات وجهين او صفحتين فى كل منها عشرون سطرا فاذا قال : شعر فلان خمسون ورقة يعني مائة صفحة .

(١٠) انظر ملاحظة الفهرست ٢٣٨ .

(١١) انظر ملاحظة الفهرست ٢٣٦ وقد سبق بشر أبان اللاحقي فى نظم الشعر التعليمي .

(١٢) لم يعثر على ديوانه كاملا وما نشره ابن عاشور فى ثلاثة اجزاء هو الجزء الاول منه وينتهي بحرف الراء . انظر الفهرست ٢٣٣ .

(١٣) لهذا الشاعر اهمية خاصة فى دراسة شعر المجون والسـخف فى القرن الثالث الهجري انظر طبقات الشعراء لابن المعتز ٣٨٩ ـ ٣٩٠ .

١٣ـ عمرو الخاركي ٥٠ ورقة [١٤]

١٤ـ خالد الكاتب ٢٠٠ ورقة

١٥ـ الخبز أرزي نصر بن أحمد ٣٠٠ ورقة

١٦ـ أبو يعقوب الخريمي ٢٠٠ ورقة

١٧ـ ابن الرومي مكثر [١٥]

١٨ـ ابن أبي زرعة الدمشقي ٣٥٠ ورقة

١٩ـ ابن الزمكون الموصلي ٣٠٠ ورقة

٢٠ـ سلم الخاسر ١٠٠ ورقة

٢١ـ أبو الحسن السلامي ٥٠٠ ورقة

٢٢ـ أبو طاهر سندوك ٥٠٠ ورقة

٢٣ـ محمد بن عبدالله السنوي ١٠٠ ورقة

٢٤ـ أبو الشمقمق ٧٠ ورقة

٢٥ـ مدرك بن محمد الشيباني ٢٠٠ ورقة

٢٦ـ أبو الشيص ١٥٠ ورقة

٢٧ـ صالح بن عبدالقدوس ٥٠ ورقة

٢٨ـ العتابي ١٠٠ ورقة

٢٩ـ أبو العتاهيه مكثر

٣٠ـ العطوي ١٠٠ ورقة

٣١ـ عبدالله بن أبي عُيينه ١٠٠ ورقة

٣٢ـ أبو بكر العلاني ٤٠٠ ورقة

٣٣ـ المكتوك ١٥٠ ورقة

٣٤ـ علي بن الخليل ١٠٠ ورقة

٣٥ـ عماره بن عقيل ٣٠٠ ورقة

٣٦ـ العماني الراجز ٥٠ ورقة

٣٧ـ عمرو الوراق ٥٠ ورقة

٣٨ـ محمد بن أبي عُيينه ١٠٠ ورقه

٣٩ـ انفضل الرقاش ١٠٠ ورقة

٤٠ـ اسماعيل القراطيسي ٩٠ ورقة

٤١ـ عبدالله بن المبارك ١٠٠ ورقة

٤٢ـ أبو سعد المخزومي ١٥٠ ورقة

٤٣ـ عبدالصمد بن المعذل ١٥٠ ورقة

٤٤ـ محمد بن مناذر ٩٠ ورقة

٤٥ـ مطيع بن أياس ١٠٠ ورقة

٤٦ـ أبو منصور بن أبي براك ٢٠٠ ورقة [١٦]

٤٧ـ منصور بن سلمه ١٠٠ ورقة

٤٨ـ أبو العباس الناصر ١٥٠ ورقة

٤٩ـ ابن نباته ٤٠٠ ورقة

٥٠ـ أبو الحسن بن النمح ٥٠٠ ورقة

٥١ـ أبو حيه النميري ٥٠ ورقة

٥٢ـ علي بن عباس النوبختي ٢٠٠ ورقة

---

(١٤) لهذا الشاعر اهمية خاصة فى دراسة شعر الخمر فى القرن الثاني وقد زعموا ان ابا نواس اخذ عنه وتأثر به انظر طبقات ابن المعتز ٣٠٦ .

(١٥) لم ينشر ديوانه كاملا انظر ملاحظة الفهرست ٢٤١ .

(١٦) صنفناه على كنيته قال ابن النديم : هذا استاذ السري بن احمد الكندي (السري الرفاء) شاعر مجود يقال ان السري سرق شعره وانتحله الفهرست ٢٤٦ .

٥٣ـ أحمد بن عبدالله النوبختي ١٠٠ ورقة

٥٤ـ الحسن بن وهب ١٠٠ ورقة

٥٥ـ ابراهيم بن هرمه ٢٠٠ ورقة[١٧]

لقد أوردنا هذه الدواوين على سبيل المثال مع ما في هذا الترتيب من مآخذ اذ تأخر ذكر ديوان ابن هرمه مع انه من أوائل مخضرمي الدولتين الاموية والعباسية ، وتقدم ذكر آخرين من مع انهم من شعراء القرن الرابع . وغرضنا تسليط الأضواء على جزء من مشكلة الدواوين العباسية حتى عصر ابن النديم أو الوقت الذي ألف فيه كتاب الفهرست اذا أردنا الدقة في التعبير . ونأمل اعداد قائمة شاملة لدواوين الفترة نفسها في ملحق خاص لكي لا تثقل بها هذا الفصل ولو تأملنا جميع الذين ذكرهم ابن النديم ؟ سنلاحظ انه أغفل كثيراً من الشعراء ممن ورد ذكرهم في الأغاني وطبقات الشعراء لابن المعتز أو في كتاب الورقة لابن الجراح أو أشار اليهم المرزباني في معجم الشعراء وفي الموشح كأشجع السلمي وحماد عجرد وديك الجن وعلي بن الجهم وغيرهم من المشهورين .

ومثل هذا الاغفال متوقع ، اذ ليس من المحتمل أن يذكر ابن النديم دواوين جميع شعراء القرون العباسية الثلاثة ، لكثرتهم وتعذر ذكرهم كلهم مع دواوينهم في كتاب واحد ، ولصعوبة اجتماع كل الدواوين في خزانة كتب واحدة . لقد ذكر ما استطاع الاطلاع عليه في الخزانة التي عمل فيها والذي رآه مسطوراً في الكتب فنقله كما فعل حين أخذ أسماء الكتاب الشعراء عن كتاب النعمان بن الحاجب.

ان مقارنة هذا العدد الكبير من الدواوين بما تملكه من مطبوعاتها ومخطوطاتها يوضح لنا الخسارة الفادحة التي نزلت بتراثنا الشعري العباسي ، ويدفعنا الى طرح عدد من الاسئلة ؟ فما مقدار ما وصل الينا من دواوين الفترة ، وما أسباب بقاء ما وصل واختفاء أو ضياع ما لم يصل ؟ ولماذا كان هذا العدد الضئيل الذي وصل يخص في الغالب كبار الشعراء ومشاهيرهم ؟ هل الشهرة

---

(١٧) قال ابن النديم وشعره مجرد نحو مائتي ورقة ومن صنعة ابى سعيد السكري نحو خمسمائة ورقة وقد صنعه الصولي فلم يأت بشيء الفهرست ٢٣٣ .

وحدها هي التي تحكمت في بقاء هذا الديوان وفقدان ذاك؟ وما هي الفوارق بينها وبين عمليات جمع وتصنيف دواوين الشعر الجاهلي والاسلامي التي سبقتها ؟ ومتى شرع علماء الأدب والمعنيون بالشعر يشتغلون بدواوين الشعر العباسي الاول كدواوين مخضرمي الدولتين الاموية والعباسية ؟ ومن هم اولئك العلماء والأدباء وما مدى نشاطهم في هذا الميدان ؟ ثم ما هي الوسائل والأدوات التي هيأت لهم جمع الشعر واعانتهم على تدوينه ؟ وما هي الطرق والمناهج والاساليب التي اتبعوها حتى أخرجوا ما أخرجوا من دواوين ؟

مثل هذه الاسئلة تدور في ذهن الباحث وتدفعه الى البحث عن الأجوبة الصحيحة ، رغم كثرة المصاعب والعقبات واحتمال تشعب الموضوع الى نواحي اخرى ذات صلة بتطور حركة التدوين والتأليف من جهة وبتطور الاحوال الفكرية والعلمية والثقافية العامة من جهة اخرى .

وما دمنا قد شرعنا بجرد جزيء للدواوين المفقودة فلنردف به جرداً آخر أقل صعوبة يحصي ما لدينا من دواوين أو مختارات شعرية مطبوعة قبل أن تقوم باحصاء المخطوطات المبعثرة في المكتبات العامة والخاصة . والذي لدينا من هذا الموضوع كما يلي :

١ ـ ديوان بشار بن برد وهو ديوان ناقص لا يتجاوز حرف الراء

٢ ـ المختار من شعر بشار للخالديين وشعر بشار فيه قليل

٣ ـ ديوان ابي العتاهية ناقص لا يمثل غير جزء من شعره وقد ظهر في طبعتين نشر الأولى لويس شيخو والثانية الدكتور شكري فيصل والطبعتان لا تحويان كل شعره

٤ ـ ديوان أبي نواس ظهر بعده طبعات آخرها بتحقيق فاجنر

٥ ـ ديوان مسلم بن الوليد تحقيق سامي الدهان وقد نشر في اوربا قبل ذلك

٦ ـ ديوان العباس بن الأحنف تحقيق عاتكة الخزرجي وهي أحدث طبعاته وأحسنها .

٧ ـ ديوان دعبل الخزاعي ناقص جمع عبدالصاحب الدجيلي

٨ – ديوان ابي تمام عدة طبعات آخرها شرح التبريزي للديوان

٩ – ديوان علي بن الجهم تحقيق المرحوم خليل مردم

١٠– ديوان البحتري عدة طبعات آخرها بتحقيق الرصفي

١١– ديوان ابن المعتز تحقيق بعض المستشرقين

١٢– مجموعة من شعر ابن الرومي في ثلاثة أجزاء نشرها كامل كيلاني •

١٣– مجموعة صغيرة من شعر صالح بن عبدالقدوس (م ١٦٧) ظهرت في نشرة المؤتمر التاسع للمستشرقين

١٤– مجموعة من أشعار مطيع بن أياس وسلم الخاسر وأبي الشمقمق ظهرت في كتاب (شعراء عباسيون)

١٥– أشعار الحسين بن الضحاك جمعها الاستاذ أحمد عبدالستار فراج من مصادر مختلفة

١٦– ديوان المتنبي عدة طبعات وشروح

١٧– ديوان أبي فراس الحمداني بتحقيق سامي الدهان

١٨– ديوان كشاجم طبع ببيروت سنة ١٣١٣ هـ

١٩– ديوان السري الرفاء طبع في القاهرة

٢٠– ديوان الواواء الدمشقي بتحقيق المستشرق كراتشوفسكي تم بتحقيق سامي الدهان

٢١– ديوان الشريف الرضي طبع في الهند وبيروت

٢٢– ديوان مهيار الديلمي طبع دار الكتب المصرية

٢٣– روضيات الصنوبري طبع بحلب ١٩٣٢ م

٢٤– ديوان ابي الحسن بن طباطبا العلوي طبع في صيدا ١٣٣٢ هـ

٢٥– ديوان ديك الجن • جمع عبدالمعين الملوحي وزميله من المصادر طبع حمص ١٩٦٠

هذه القائمة ناقصة وقد آثرنا الوقوف بها عند أواخر القرن الرابع الهجري واقتصرنا على شعراء العراق والشام لأن دواوين شعراء مصر والمغرب العربي لم ينشر منها شيء يستحق الذكر • وقد اقتصرنا على ما ذكر لأننا لا نستهدف اعداد

قائمة كاملة بل لنلفت أنظار الباحثين الى البون الشاسع بين ما نشر من دواوين الشعر العباسي في القرون الثلاثة الاولى وما ضاع منها أو ما زال مخطوطاً ولما ينشر

وجمهور الباحثين ما يزال شديد الاهتمام بهذه القضية ولكن بعضهم لاحظها وأشار الى خطورتها كالاستاذ عبدالستار فراج الذي مرت بنا كلمته حول ضرورة جمع الأشعار العباسية • أما بصدد الدواوين فقد قال : ذكر صاحب الفهرست عدداً من شعراء الدولة العباسية ، ومقدار ما لهم من الاشعار المجموعة في أوراق[18]، على تقرير ان الورقة عشرون سطراً[19] واني لذاكر بعضهم ممن لا تعرف لهم دواوين مخطوطة حتى الآن وبعد أن ذكر الأستاذ دواوين عشرة شعراء من المشهورين نقلا عن الفهرست أردف قائلا : ولقد قام بعض المستشرقين بشيء من مثل هذا الذي نطلبه ، واستنّوا لنا الطريق الذي نسلكه • فكان من العجيب ألا نفعل كما فعلوا – اللهم الا ما ندر – ونحن أولي بالعناية بجمع تراثنا واحيائه وابرازه للعيان • وما تلك الدواوين الموجودة الآن الا جمع من كتب متعددة ، أو مشافهة من رواة مختلفين عنى بها بعض أدبائنا وعلمائنا السابقين • فما بالنا لا نفعل ذلك مع أن الكتب في متناول أيدينا ، والمكتبات العامة مفتوحة لتيسر الأمر على من شاء[20]

وقد سبق أن أثرت انتباه الباحثين الى هذا الموضوع في المقالات التي نشرتها عن العبث والانتحال في الأدب العباسي في مجلة كلية الآداب لسنة **١٩٥٧**[21] واستشهدت آنذاك بأقوال المعنيين بنشر الدواوين كالدكتور سامي الدهان والمستشرق الروسي كراتشوفسكي ولكني لم أتعرض لهذا الموضوع الا بالقدر الذي يتعلق بمشاكل التزوير والانتحال والنسبة الخاطئة وغيرها من ظواهر العبث بالنصوص الشعرية والعناصر الاخبارية • وأكدت بصورة خاصة على نشاط

---

(١٨) أشرنا الى موضوع الورقة السليمانية قبل قليل •

(١٩) مقدمة « اشعار الخليع » لفراج ص ٥ • القاهرة ١٩٦٠ •

(٢٠) نفسه ٦ •

(٢١) انظر المقالين المذكورين في مجلة كلية الآداب سنة ١٩٥٧ و ١٩٥٨ •

الوراقين في هـذا الباب[٢٢] ولكني عالجت الموضـوع بتفصيل أكثر في مقـدمة كتابي ـ زهديات أبي نواس ـ في معرض الكلام عن مشاكل ديوان أبي نواس ومما جاء في هذا الصدد : « ان مشاكل النصوص الشعرية التي تثيرها زهديات أبي نواس تضطر المؤرخ والمحقق الى تعميم هـذه المشاكل التاريخية ، وتوسيع آفاق البحث والتحقيق فيها • فديوان أبي نواس لا يقدم حالة خاصة فريدة ما لها من شبيه ، بل يقف أو يؤلف مثلا جيداً يعكس مشكلة الدواوين الشعرية العباسية برمتها • فنحن لا نملك المخطوطات الاولية لتلك الدواوين ، أعني النسخ الأصلية والمسودات التي كتبها الشعراء أنفسهم أو التي سجّلها باشرافهم الكتاب والرواة من معاصريهم • وحتى النماذج الأصلية التي حرّرها رواة القرنين الثالث والرابع الهجريين لم تصل الى أيدينا نسخ جيدة موثوقة منها • وكل ما بقي لدينا من تلك الثروة الشعرية الضخمة عدد قليل جداً من المخطوطات التي جمعت أو نسخت في أوقات متأخرة كثيراً عن العصر الذي جمعت وكتبت فيه الدواوين والمختارات الشـعرية العـامة »[٢٣]

وواضح أن هذا القول يشير الى أمرين مهمين : الأول ضياع أكثر دواوين الشـعر العباسي والثاني ازدحام القليـل الباقي بالمشـكلات والعلل الشائعـة في المخطوطات والمنشورات المتأخرة ولا سيّما في الطبعات غير المحققة[٢٤] كأن تكون ناقصة لا تحوي كل شعر الشاعر كديوان بشـــار بن برد وديوان ابن الرومي وديوان أبي نواس أو يكثر فيهـا الخطأ والتصحيف والبياض والنحل والنسبـة الخاطئة والحذف المقصود لاغراض خلقية أو دينية أو سياسيـة أو غير ذلك مما يعـرفه المشـتغلون بتحقيق الكتب والدواوين[٢٥] والواقع ان أسـفنا على حـالة

(٢٢) انظر فصل الوارقين وتجار الكتب من كتابنا ـ في الادب العباسي • القاهرة ١٩٥٩ •

(٢٣) زهديات ابي نؤاس ٥ •

(٢٤) انظر « تحقيق النصوص ونشرها » لعبدالسلام هارون الطبعـة الثانية ١٩٦٥ وانظر بلاشير

Blachere: Regles Pour Editions et Traduction de Textes Arabes, Paris 1945.

(٢٥) انظر كتابنا في الادب العباسي القاهرة ١٩٥٩ •

الدواوين العباسية يتضاعف اذا تذكرنا أنّ وسائل جمعها وتقييدها وحفظها كانت متيسرة منذ وقت مبكر وان ظروف هـذا العمـل كانت أسهل بكثير من الظروف التي أحاطت بحركة تدوين التراث الشعري الجاهلي • فشعراء القرن الثاني وجدوا أنفسهم في عصر وصلت فيه حركة تدوين الشعر الى مرحلة تقرب من النضج والكمال ، فقد انتهى علماء البصرة والكوفة أو كادوا من جمع أشعار القبـائل وتدوينها في الكتب • ونشط في هـذا الميدان كثير من البصريين كأبي عمرو بن العـلاء (م ١٥٤ هـ) وخلف الأحمر (م ١٨٠ هـ) والأصـمعي ٢١٦ هـ • ومن الكوفيين المفضـل الضبّي (م ١٦٨ هـ) وحمّاد الراوية م ١٥٦ هـ وأبي عمرو الشيباني وغيرهم[٢٦] وكان هذا الأخير أنشطهم جميعاً فقد روى أنه شعر نيف وثمانين قبيلة وكان كلما عمل منها قبيلة وأخرجها الى الناس كتب مصحفاً وجعله في مسجد الكوفة ، حتى كتب نيفاً وثمانين مصحفاً بخطه[٢٧]

ولا موجب هنا الى الاطالة في هذا الموضوع بعد الدراسـات المفصـلة التي قام به ناصر الدين الأسـد والمستشرق بلاشير لعملية تدوين الشـعر الجاهلي • المهم أن نذكر أن الوسط الأدبي في القرن الثـاني أصبح مدركاً أهمية التدوين خبيراً بأساليبه المتبعة وقتئذ ومطمئناً الى توفر المواد والأدوات اللازمة لذلك وخاصة بعد ظهور صناعة الورق وشيوع اسـتعماله[٢٨] لكن هذا لا يعني ان عادة تقييد الشعر لم تكن شائعـة قبل ذلك فقد كان النـاس يكتبون على الطوامير والرقوق والعظام واوراق البردي قبل الاسلام وبعده ثم استعملوا بعد ذلك الورق المجلوب من الصـين كما يفهم من الرواية القائلة بأن الخليـل بن أحمد أو أحد تلامذته دون كتاب العين على الورق الصيني[٢٩] •

أما الشعراء المحدثون من مخضرمي الدولتين الاموية والعباسية اي الطبقات

---

(٢٦) انظر مصادر الشعر الجاهلي لناصر الدين الاسد وتاريخ الادب العربي لبلاشير وفي الادب الجاهلي لطه حسين للاطلاع على نشاط الرواة •

(٢٧) الفهرست ١٠٢ •

(٢٨) انظر مقدمة ابن خلدون (المكتبة التجارية) ٤٢١ •

(٢٩) جب• بدء التأليف النثري ، مقال في المنتقى من دراسات المستشرقين لصلاح الدين المنجد ١/١٢٩ ، ١٣٢ •

والاجيال الاخرى التي تعاقبت فقد كانوا أشد اهتماماً بتدوين انتاجهم من الشعراء السابقين • وكيف لا يصبحون كذلك وقد عاشوا في العصر الذي نشطت فيه الحركات العلمية والأدبية وتهيأت لها أسباب التقدم وقامت حركة تدوين الشعر والاخبار على قدم وساق ؟ والمفهوم من الاخبار ان اولئك الشعراء كانوا يكتبون أشعارهم بأيديهم أو يكلفون أحداً من الغلمان أو القهارمه (الكتاب) بكتابتها كما كان رواتهم يكتبونها ويملونها على الطالبين • وقد ثبت ان شعراء القرن الأول للهجرة بما فيهم بعض شعراء البوادي كانوا يفضلون كتابة شعرهم على الرواية ويظهرون حرصهم على أن لا تبدل كلمة بكلمة اخرى كما يحدث عند المشافهه ، فقد روى الصولي أن ذا الرمه قال لعيسى بن عمر : أكتب شعري فالكتاب أعجب اليّ من الحفظ ، وان الاعرابي ينسى الكلمة قد سهرتُ في طلبها ليلة فيضع في موضعها كلمة في وزنها ، ثم ينشده الناس ، والكتاب لا ينسى ولا يبدل كلاماً بكلام(٣٠)

ويجب أن لاننسى أن فريقاً من الشعراء وهم الذين ينقحون قصائدهم ويعيدون النظر فيها قبل اذاعتها كمسلم بن الوليد وأبي نواس والبحتري كانوا أحرص من غيرهم على العناية بالمدونات •

قال أبو هلال العسكري « وكان أبو نواس يعمل القصيدة ليلة ثم ينظر فيها فيلقي أكثرها ، ويقتصر على العيون منها ، ولهذا قصّر أكثر قصائده • وكان البحتري يلقي من كل قصيدة يعملها جميع ما يرتاب به فخرج شعره مهذباً »(٣١)

وكان لكبار الشعراء رواة اختصوا بهم وتفرغوا لرواية شعرهم وكان لبعض مشاهيرهم عدة رواة كما لاحظنا في اخبار بشار بن برد اذ كان من رواته سلم الخاسر الشاعر البصري المعروف(٣٢) ويحيى بن الجون العبدي(٣٣) ومحمد بن الحجاج الذي يلقبه الخطيب البغدادي بالشراواني(٣٤) وجعفر بن محمد

---

(٣٠) الخطيب البغدادي ، تقييد العلم ١١٩ •
(٣١) المختار من كتاب الصناعتين (وزارة الثقافة) ٦٥ ـ ٦٦ •
(٣٢) انظر الاغاني ١١٧/٢١ •
(٣٣) الاغاني ١٣١/٣ ، ١٥٧ •
(٣٤) نفسه ١٩٧/٣ وتاريخ بغداد ٢١٣/٧ •

النوفلي[٣٥] وتنعت الاخبار كل واحد من هؤلاء بعبارة « راوية بشار » وكان أبو هفان راوية أبي نواس وأحد غلمانه[٣٦] وقد روى شعره وألف كتاباً في أخباره لعله أقدم كتاب في أخبار شاعر واحد وصل الى أيدينا[٣٧] وكان من رواة أبي نواس أيضاً يحيى بن الفضل وأبو علي الاصغر الضرير[٣٨] وكان الشاعر دعبل الخزاعي راوية مسلم بن الوليد وذكر ان للعتابي راويتين هما منصور النمري الشاعر ورجل آخر اسمه محمد بن علي الضبي وصفه المرزباني بهذا الوصف[٣٩] والامثلة على ذلك كثيرة • ولم يكن وجود مثل هؤلاء الرواة بدعةجديدة بلهي عادة تقليدية ملازمة للشعر والشعراء منذ امرىء القيس والمهلهل ويمكن الافتراض أن انتشار الكتابة وتوفر أسبابها الضرورية وارتفاع مستوى الثقافة الادبية بصورة عامة ، وتزايدالوراقين وازدهار تجارتهم ، وظهورالاحتراف فيجمع الشعر وروايته ، جعلرواة الشعراء يكتسبون أهمية خاصة متزايدة،ولعل بعضهم قد احترف تدوين الشعر وجمع دفاتره بالاضافة الى مزاولة الرواية الشفهية • ولم يكد بعض الوقت يمر ويهتم علماء بارزون بجمع دواوينالشعراء المحدثين واخبارهم حتى غدا رواة اولئك الشعراء مصادر أولية لا مناص من الرجوع اليها بطريق الرواية المدعمة بالأسانيد المنتهية اليهم لتوثيق المنقولات الشعرية والخبرية كما كان يفعل أهل الحديث • ولعل العلماء كانوا يقومون بمراجعة ما خلفه رواة الشعراء وكتابهم من مدونات ودفاتر وكراريس ولسنا بحاجة الى ضرب الأمثلة مرة اخرى بعد أن درسنا أسانيد أخبار بشار ووجدنا أسماء رواته متكررة بسلاسل مختلفة[٤٠] • ويمكن لمن يريد أمثلة أخرى ان يراجع أخبار الشعراء الآخرين في كتاب الاغاني ليلاحظ الدور الذي لعبه رواة الشعراء في نقل أخبارهم وقصائدهم الى الأجيال التالية • وكان أبناء بعض

---

(٣٥) الاغاني ٣/١٦٤ •

(٣٦) طبقات الشعراء المحدثين ٤١٠ •

(٣٧) انظر اخبار ابي نواس لابي هفان تحقيق عبدالستار فراج •

(٣٨) الموشح ٢٧٩ ، وزهديات ابى نواس ٥ •

(٣٩) معجم الشعراء ٣٥٨ •

(٤٠) مصادر اخبار بشار مجلة كلية الآداب العدد السابع ١٩٦٤ •

الشعراء وأهلوهم يفعلون بعض ما يقوم به الرواة في عمليات نقل أخبار وأشعار آبائهم أو ذويهم كما فعل محمد بن بشار بن برد وعتاهية محمد بن أبي العتاهية وابن العباس بن الأحنف[41] وأبناء مروان بن أبي حفصه من آل حفصه كما يذكرهم ابن النديم وقد ترددت أسماء هؤلاء كثيراً في أخبار الاغاني عن مروان خاصة[42] وكان رؤبة بن الحجاج يروي شعر أبيه وأخباره كما كان عقبة يروي شعر أبيه رؤبه • وفي القرن الثالث أمثلة كثيرة اخرى فآل المنجم وكان أكثرهم أدباء وشعراء كانوا يتناقلون أشعار وأخبار آبائهم وأعمامهم ويتوارثون خزاناتهم ويذيّل بعضهم كتب بعض[43]• وقد انشغل أغلب آل المنجم كما ذكرنا في مقال سابق بشعر المحدثين •

ان هذه الامكانيات والظروف والعوامل المساعدة ، وضعت تحت تصرف المعنيين بتصنيف الدواوين وكتب المختارات وسائل صالحة لانجاز هذا العمل لتحقيق الشعر وتدوينه على وجوه ادعى الى الثقة وأدنى الى حسن التنظيم والتأليف • والحق أن القرن الثاني لم يكد ينتهي حتى رأينا رواة القرن الثالث وعلماءه يعملون بجد ونشاط لجمع التراث الشعري والخبري الذي خلفه الشعراء المحدثون • وكانت مهمة اولئك الرواة أسهل من مهمة شيوخهم الذين جمعوا ودونوا التراث الجاهلي والاسلامي • ولا شك ان الانجازات التدوينية الجديدة يعود فضلها الى هؤلاء الشيوخ فهم الذين رسموا الطرق واستحدثوا المناهج الواجب اتباعها فمهدوا السبيل لتحسينها وتطويرها فيما بعد • وهنا يحسن أن نوضح أن عمليات تدوين الشعر قد وصلت الى درجة عالية في التنظيم خلال القرن الثاني بفعل الجهود التي بذلت لتقيد دواوين القبائل • فما أورده ابن النديم والآمدي كما قال الدكتور ناصر الدين الأسد لا يبرر الشكوك التي أبداها بعض المستشرقين حول هذا الموضوع عندما زعموا أن عملية التدوين لم تكن واضحة مستقرة • واذا كانت بعض الأخبار بشأن كتب ابن المقفع وكتاب سيبويه وكتاب

---

(٤١) سيأتي ذكرهم بعد قليل •

(٤٢) الفهرست ٢٣٤ والاغاني ٣٦/٩ •

(٤٣) معجم الادباء ١٥٢/١٥ •

العين تدل على عدم استقرار الكتب المذكورة في القرن الثاني كما يرى الاستاذ جب في مقاله (بدء التأليف النثري)[٤٤] فليس لدينا أدلة تخولنا حق تعميم هذا الاستنتاج على عمليات تدوين الشعر والنثر عامة في أواسط القرن الثاني ، فقد بدأ هذا التدوين منذ وقت مبكر ووجد ظروفاً ودوافع مساعدة أدت الى تحسين مناهجه وترقيتها بسرعة فائقة هذا فضلا عن أن تدوين الشعر كان أسبق من تدوين النتاج النثري وهذه ظاهرة عامة في آداب الامم الاخرى ٠

ومن يتتبع أو يتأمل حركة تدوين شعر العصر العباسي الأول يدرك أن نشاط الرواة في أوائل وأواسط القرن الثالث كاد ينهي المرحلة الاولى من مراحل روايته وجمعه وغربلته وتقييده ٠ لقد اختفت حتى نهاية المائة الاولى من حكم العباسيين أربعة أجيال من الشعراء المحدثين تجاوز عددهم المائة فقد ذكر منهم ابن المعتز ١٣٢ شاعراً وشاعرة وترجم أبو الفرج لاكثر من مائة أيضاً وترك هؤلاء الشعراء تراثاً شعرياً ضخماً ما برح تطور الاذواق والافكار والمآرب يزيد من قيمته الفنية وسمعته الأدبية والاجتماعية ويمنحه مكانة لاتقل علواً عن مكانة الشعر القديم بل ارتفعت عنه عند المتعصبين للجديد ٠ وكانت المعارك الفنية المتواصلة بين أنصار القديم وأنصار الجديد أو الشعر المولد تضاعف من اهتمام الناس بشعر المحدثين حتى وضعت في صفه كثيراً من رجال الأدب والسياسة والنقد لاسيما المتدلين الذين لا يتعصبون للقديم لقدمه ولا للحديث لحدوثه من أمثال ابن قتيبه وعمر بن شبه وأبي سعيد السكري ومحمد بن يزيد المبرد وابن السكيت وغيرهم من علماء القرن الثالث الذين خدموا القديم والجديد في وقت واحد ٠ وكان المعجبون بالشعر الجديدأكثر اندفاعاً في روايته وتدوينه والتأليف في اخبار شعرائه وأبرز هؤلاء عبدالله بن المعتز وأبناء آل المنجم علي بن يحيى واولاده يحيى بن علي والحسن بن علي وهارون بن علي الذين مر ذكرهم ومحمد بن داود ابن الجراح وأشهرهم كلهم في هذا الميدان محمد بن يحيى

---

(٤٤) انظر مقال جب « بدء التأليف النثري في المنتقى من دراسات المستشرقين ١/١٣٢ ـ ١٣٧ لصلاح الدين المنجد ٠

الصولي الذي استقرت ونضجت على يديه المرحلة الثانية لعمليات تثمين أو تقييم الأدب الجديد واستقصاء وجمع شعر المحدثين وتدوين دواوينه ، وكانت ثمرة جهود اولئك وهؤلاء خروج تلك الاعداد الكبيرة من دواوين المحدثين وتداولها في أيدي الناس واستقرارها في خزائن الكتب الخاصة والعامة حتى تسنّى لابن الحاجبوابن النديم وغيرهما أن يذكروا المئاتمنها بأسماء أصحابهاوعدد أوراقها، فتهيأت بذلك المادة الاولية اللازمة لانجاز المصنفات الشعرية والسيرية والادبية والدراسات النقدية التي نجدها فيما بقي من كتب ابن المعتز وابن قتيبه والمبرد ومحمد بن عمران المرزباني والصولي وأبي الفرج الاصبهاني والآمدي وغيرهم من مصنفي القرنين الثالث والرابع أو من مؤلفي العصور التالية .

ان المؤلفات الخاصة بالشعر والشعراء التي وصلت الينا من القرن الثالث الهجري ككتاب الشعر والشعراء لابن قتيبه وطبقات ابن المعتز تدل على أن مؤلفيها كانوا يمتلكون دواوين شعراء العصر العباسي الأول أو مجموعات شعرية كثيرة لكل شاعر ذكروه من هؤلاء الشعراء ، بحيث تسنى لهم انتقاء المختارات الشعرية التي ذكروها واصدار الاحكام النقدية الكثيرة التي أطلقوها . هذا مع العلم أن ابن قتيبه وابن المعتز لم يكونا الوحيدين الذين ألفا في الشعر والشعراء والطبقات وتعرضا فيها للقدماء والمحدثين معاً أو للمحدثين فقط ، بل كان كتاباهما غيضاً من فيض لان الكتب التي الفت فيهذا الباب تعد بالعشرات . (انظر القائمة التي أعددناها بأسماء هذه الكتب في كتابنا (فيالادبالعباسي) وما دمنا نرجح أن تدوين دواوين العصر العباسي الأول قد جرى على مراحل فمن الأفضل أن نعتبر جهود أدباء ومؤرخي القرن الثالث تمد الفت المرحلة الاولى من هذه العملية التدوينية . ونقصد بهؤلاء أمثال عمر بن شبه وابن السكيت وأبي سعيد السكري وابن قتيبه وابن المعتز وابن الجراحويمكن أن نضيف الى هؤلاء أبناء آل المنجم الذين نشطوا خلال هذا القرن أيضاً كعلي بن يحيى ويحيى بن علي والحسنبن علي وهارون بن علي وغيرهم ممن ذكرناهم في الفصلين السابقين أو في القائمة التي جمعنا فيها أسماء من ألف في الشعر والشعراء في بحوثنا السابقة . أما

المرحلة الثانية فتمثلها جهود الجيل التالي من علماء الأدب والشعر الذين نشطوا في أوائل القرن الرابع واستقرت وتمنهجت على أيديهم عملية تدوين الدواوين وحركة التأليف في الأخبار • وأبرز هؤلاء كافة في هذا الميدان محمد بن يحيى الصولي وحمزه الاصفهاني ومحمد بن عمران المرزباني وأبو الفرج الاصفهاني نفسه وغيرهم • وكانت المرحلة الاولى المشار اليها قد بدأت واشتدت خلال النصف الأول من القرن الثالث • وكان هذا الاشتداد أو النشاط نتيجة لعوامل كثيرة نذكر منهـــا :

١ ـ اختفاء شعراء العصر العباسي الأول وشعور الأوساط الادبية بضرورة جمع شعرهم وتدوينه •

٢ ـ النجاح الباهر الذي حققه الشعر المولد أو المحدث في الأوساط المختلفة ولا سيما شعر المطبوعين والمجددين الذين نالوا شهرة واسعة ومكانة مرموقة كبشار وأبي نواس ومسلم بن الوليد وأبي العتاهية والعباس بن الأحنف ودعبل الخزاعي والحسين بن الضحاك وأبي تمام وغيرهم من لا نرى ضرورة لذكر أسمائهم جميعاً •

٣ ـ تطور الذوق الأدبي بتطور الحياة الأدبية والاجتماعية والثقافية وتزايد اهتمام الناس بشعر المحدثين لأنه أقرب اليهم وألصق بتجاربهم النفسية وخبراتهم العقلية والحياتية وأبلغ تعبيراً عن مشاكلهم وتصويراً لظواهر بيئتهم وخفاياهـا وصورهـا •

٤ ـ شعور الخلفاء ورجال الدولة العباسية أو الشخصيات الرسمية وغير الرسمية البارزة الاخرى بضرورة حفظ وتدوين القصائد التي نظمها الشعراء المحدثون في مدحهم أو في هجاء خصومهم للدعاية لأنفسهم والمباهاة بمناقبهم الصحيحة والمزعومة ليبقى أثرهم ويسير ذكرهم ، وقد تعاونت الدوافع السياسية والنفسية والخصومات المختلفة على زيادة أوجه النشاط في هذا المجال •

٥ ـ تباطؤ عمليات تدوين التراث الشعري القديم من جاهلي واسلامي وتقلص الفرص لتحقيق نجاح مرموق آخر فيه بعد أن حققت الجهود الباهرة التي

قام بها رواة القرن الثاني وأوائل القرن الثالث أفضل ما يمكن تحقيقه في هذا الميدان •

٦ ـ سأم الناس والأجيال الجديدة من الأدباء من الشعر القديم لكثرة ما ظهر في الوسط الأدبي من دواوينه ومصنفاته ومختاراته وشروحه •

٧ ـ تطور وتوسع صنعة الوراقة وتجارتها وامتلاء السوق (الوراقية) ان صح هذا التعبير بما أشرنا اليه من كتب ومصنفات في الأدب القديم واندفاع الوراقين بحكم قانون العرض والطلب الى البحث عن (بضاعة) اخرى تفتح لهم (أسواقاً) جديدة • وكان شعر المحدثين وخاصة المشهورين منهم المادة الصالحة التي تحتم الانشغال بها للحفاظ على سيرالعمل في الوراقة وضمان التجارة والربح من ورائها •

وقد هيأ اكتشاف صناعة الورق في أواسط القرن الثاني وتوفر مواد الكتابة وأدواتها وسهولة ايجاد الأيدي العاملة فيها لكثرة الرقيق وفقرالمشتغلين فيالأدب ـ عدا القلة التي ابتسم لها الحظ فنالتالرتب والاموال ـ ثم ازدياد القوة الشرائية للكتب بسبب انتشار الثقافة واهتمام ـ الخاصة ـ باقتنائها ، أقول هذه العوامل أسهمت في تطور حركة الوراقة ورواج تجارتها واتساعها • والواقع ان الاهتمام باقتناء الكتب في القرن الثالثالهجري كان عظيماً ، وكان من أبرز ظواهره شيوع تكوين المكتبات أو خزائن الكتب العامة والخاصة • ولم يكن كبار العلماء وحدهم يهتمون بانشاء هذه الخزائن بل شاركهم وفاقهم في ذلك الوزراء والحجاب والاغنياء وأكابر الناس حتى صار جمعالكتب عادة سائدة ووسيلة للتفاخر والمباهاة والظرف والظهور بالمظهر الراقي في المجتمع ، وكانت طبقة الخاصة هذه تعد اقتناء الكتب وامتلاك خزائنها مزية من مزاياها الاجتماعية • واكتسب (الكتاب) وكل ما هو مدون من صحائف وكراريس ودواوين قيمة مرموقة كان أهل العلم والأدب يدركونها ويشيدون بها فيما وصل الينا من أقوالهم ، يدل علىذلك الفصل الذي كتبه وجمعه الجاحظ في صدر كتاب الحيوان[٤٥] وما كتبه الخطيب

(٤٥) الحيوان الجزء الاول •

البغدادي في باب (فضل الكتب وبيان منافعها) وفصل (الاكثار من الكتب) والفصول الاخرى التالية من القسم الرابع من كتابه (تقييد العلم)[٤٦]. وقد تناول هذا الموضوع عدد كبير من المصنفين والعلماء والأدباء في العصور المختلفة[٤٧] الا ان لما كتبه الجاحظ ومعاصروه أهمية تاريخية أو توثيقية كبيرة لانه يعكس المكانة المتازة للكتاب في القرن الثالث نفسه أي في الوقت الذي اشتدت فيه حركة التدوين والتأليف في أدب المحدثين وغيرهم . والواقع ان قسماً كبيراً مما ورد بهذا الشأن وجمعه الجاحظ والخطيب أو تناقله المؤلفون الآخرون كان صادراً من كبار الشخصيات العلمية في القرنين الثاني والثالث[٤٧] وقد كان الجاحظ نفسه مجنوناً يحب الكتب فكان يكتري حوانيت الوراقين ويَبيتُ فيها للنظر ولو صحت الرواية القائلة بأنه مات لانهيال الكتب عليه لكان شهيد الكتب بحق واستحقاق . وقد اشتهر بحب الكتب ثلاثة من أبرز شخصيات القرن الثالث قال المبرد : ما رأيت أحرص على العلم من ثلاثة الجاحظ والفتح بين خاقان واسماعيل بن اسحاق القاضي ؛ فأما الجاحظ فانه كان اذا وقع في يده كتاب قرأه من أوله الى آخره ، أي كتاب كان . وأما الفتح فكان يحمل الكتاب في خفه ق فاذا قام بين يدي المتوكل ليبول أو ليصلي أخرج الكتاب فنظر فيه وهو يمشي حتى يبلغ الموضع الذي يريد ثم يصنع مثل ذلك في رجوعه الى أن يأخذ مجلسه . وأما اسماعيل بن اسحاق فاني ما دخلت عليه قط الا وفي يده كتاب ينظر فيه ، أو يقلب الكتب لطلب كتاب ينظر فيه[٤٨] ان تزايد قيمة الكتاب وسعة انتشاره واقتنائه وتكاثر خزائن الكتب الخاصة والعامة لا يشير الى تقدم الثقافة والحضارة فحسب بل يدل أيضاً اذا نظرنا للمسألة نظرة موضوعية على استمرار واتساع

---

(٤٦) الخطيب البغدادي تقييد العلم ١١٤ ــ ١٥٠ .

(٤٧) نفسه حيث نجد اقوالا وحكايات عن فضل الكتب وبعدد كبير من علماء الفريقين الثاني والثالث فضلا عن علماء القرن الاول حتى انه نقل عبارة لابن عباس بهذا الخصوص ص ١١٨ .

(٤٨) تقييد العلم ١٣٩ ، امالي المرتضى ١/١٣٨ ومعجم الادباء ١٦/٧٥ .

وتطور حركة التدوين ، فكان من الطبيعي بحكم هذا التطور والاتساع أن تتّجه هذه الحركة الى الثروة الادبية التي أضافها المحدثون الى مجموع التراث الادبي وان تتظافر العوامل المختلفة التي أشرنا اليها لدفع هذه الحركة وتوسيعها وتطوير مناهجها وتحسينها في الظرف نفسه •

وكان تكاثر خزائن الكتب واهتمام الخلفاء منذ وقت مبكر بانشائها واغنائها من ثمرات حركة التدوين ومن عوامل تشجيعها وتنشيطها • وقد لعبت هذه الخزائن وخاصة خزائن الخلفاء دوراً أساسياً في حفظ الشعر وتدوينه • وقد اهتم الخلفاء بانشاء خزائن دور الخلافة منذ عهد المنصور[٤٩]، أما خزانة الحكمة التي يعزى انشاؤها الى المأمون فقد كانت موجودة في عهد الرشيد[٥٠] ومن الخزائن الثمينة التي اشتهرت في هذا العهد خزانة البرامكة التي اشتغل بها عدد من مشاهير العلماء والشعراء في ذلك العصر كعلان الشعوبي الذي يذكر صاحب الفهرست أنه كان منقطعاً الى البرامكة ، وينسخ في بيت الحكمة للرشيد والمأمون والبرامكة[٥١] والشاعر المعروف أبان بن عبدالحميد اللاحقي الذي نظم للبرامكة شعراً كتاب كليله ودمنه[٥٢] ليسهل حفظه فأصبح على ما ذكروا أربعة عشر الف بيت • وكان أبان خاصاً بجعفر ويحيى بن خالد وكان يحيى قلده ديوان الشعر فكان الشعراء يرفعون اليه أشعارهم في البرامكة[٥٣] ••• الخ والكلام يطول اذا فصلناه في هذا الشأن ومن الخير لمن يحب الاستزادة أن يرجع الى الفصل الذي خص به الاستاذ كوركيس عواد هذا الموضوع في كتابه القيم (خزائن الكتب القديمة في العراق)[٥٤] وقد ذكر في جملة ما ذكر بعض الخزائن المشهورة في القرن الثالث كخزانة المعتضد (٢٧٩ – ٢٨٩ هـ) وخزانة المكتفي (٢٨٩ – ٢٩٥ هـ) وخزانة

---

(٤٩) الخطيب البغدادي تاريخ بغداد ١/٢٢٠ •
(٥٠) كوركيس عواد ، خزائن الكتب القديمة في العراق ١٠٥ •
(٥١) المصدر ١٠٦ والفهرست ١٦٠ (الاستقامة) •
(٥٢) الفهرست ٢٣٨ (الاستقامة) •
(٥٣) الجهشياري ٢١١ •
(٥٤) انظر القسم الاول من الباب الرابع من كتاب الاستاذ كوركيس عواد المذكور •

الراضي (٣٢٢ ـ ٣٢٩ هـ) التي قيل ان الصولي قد أسهم في شراء الكتب لها ولا شك انه تمكن من الاستفادة مما فيها • ويبدو أن بعض خزائن الكتب كانت ذات فائدة عظيمة للادباء والعلماء الذين شمروا عن سواعدهم وعقولهم لجمع دواوين الشعراء المحدثين أو الاختيار من أشعارهم أو جمع المعلومات للمؤلفات التي تناولت أخبارهم وأشعارهم وطبقاتهم • فعلي بن يحيى بن أبي منصور المنجم الذي كان من خواص المتوكل ومن تلاه من الخلفاء الى أيام المعتمد بالله ، وكان شاعراً وأخبارياً ، كان يهتم اهتماماً عظيماً بخزانته فجمع لها الكتب من كل صوب وسارع الى شراء كتب العلماء من ورثتهم بعد وفاتهم ومن العلماء المصنفين الذين اشترى كتبهم عمر بن شبه ؟ قال ابن النديم : ومات عمر بن شبه بسر من رأى يوم الاثنين لست بقين من جمادى الآخرة سنة اثنتين وستين ومائتين ، وبلغ في السن تسعين سنة ، وصارت كتبه الى أبي الحسن علي بن يحيى ابتاعها من أبي طاهر بن عمر بن شبه(٥٥) وكان عمر في جملة العلماء والرواة الذين عنوا عناية خاصة بجمع دواوين بعض شعراء القرن الثالث(٥٦) وكان يساعد بعض الاكابر الذين يعنون بالكتب فقد « اتصل بالفتح بن خاقان وزير المتوكل وعمل له خزانة نقل اليها من كتبه أكثر ما اشتملت عليه خزانة حكمه قط(٥٧) وكان علي بن يحيى هذا ممن يعنى بالتأليف فقد ذكر ياقوت ان له تصانيف منها كتاب الشعراء القدماء والاسلاميين(٥٨) حدث أبو علي التنوخي في نشوار المحاضرة انه « كان بكركر من نواحي القفص ضيعة نفيسة لعلي بن يحيى المنجم ، وقصر جليل فيه خزانة كتب عظيمة يسميها خزانة الحكمة ، يقصدها الناس من كل بلد فيقيمون فيها ويتعلمون منها صنوف العلم ، والكتب مبذولة لهم ، والصيانة مشتملة عليهم والنفقة في ذلك من مال علي بن يحيى »(٥٩) فاذا تذكرنا ان أبناء علي بن يحيى ممن ذكرناهم في بحوثنا السابقة كيحيى بن علي

---

(٥٥) الفهرست ١٦٩ •

(٥٦) الموشح ٢٩٢ •

(٥٧) معجم الادباء ١٥/١٤٤ •

(٥٨) نفسه •

(٥٩) نفسه ١٥٧ •

والحسن بن علي كانوا من كبار المؤلفين الذين عنوا عناية كبيرة بالشعراء المحدثين، حتى كثر التنويه بنشاطهم في هذا الميدان[٦٠] واذا تذكرنا أيضاً ان كتب عمر بن شبه وغيره ممن لم تشر اليهم الاخبار كانت في هذه الخزانة أدركنا مدى الخدمات والمساعدات القيمة التي قدمتها مثل هذه الخزانة في عملية تدوين دواوين أدب المحدثين والتأليف فيه • وهناك أمثلة كثيرة يمكن أن نجدها في المصادر لاثبات هذا، نخص منها ما ذكره الحصري ان عبدالله بن المعتز استعار جزءاً فيه أخبار معبد المغني المشهور مكتوباً بخط حماد بن اسحاق الموصلي من علي بن يحيى المنجم[٦١] وقد يقول قائل : لقد ذكرت ان شعراء القرن الثاني كانوا يعنون عناية ما بكتابه أشعارهم فلماذا لا نفترض ان دواوينهم كانت معروفة متداولة في أواخر القرن الثاني على أقل تقدير ؟ خاصة وان حرفة الوراقة كانت قد توسعت وان حركة التدوين كانت نشطة ؟

وللرد على هذا الاعتراض نقول ان من المؤكد وجود مدونات تضمنت كثيراً أو قليلا من شعر شعراء القرن الثاني ولكن يندر أن تكون كاملة لأسباب منها أن أكثر شعراء هذا القرن لم يفارقوا الحياة الا في أواخر القرن الثاني كأبي نواس م ١٩٨ هـ وسلم بن الوليد ٢٠٦ هـ والعباس بن الأحنف وسلم الخاسر ١٨٦ هـ •

ولكن قسماً منهم امتد به العمر فعاش فترة من الزمن في القرن الثالث فأبو العتاهية توفى ٢١٣ هـ ودعبل الخزاعي امتد به العمر الى عام ٢٤٦ هـ والحسين بن الضحاك عمر طويلا الى أن توفى سنه ٢٥٠ هـ

ولهذا فان الاشعار المدونة لهؤلاء وغيرهم ان وجدت فالمرجح انها غير كاملة أضف الى هذا ان الناس يعنون عادة بشعر الشاعر وانتاج الأديب بعد ان يموت لاسباب كثيرة ربما كان في مقدمتها تجنب التعرض اليه في حياته تملصاً من المسؤولية التي قد يحملهم اياها أو اتقاء لشر هجائه اذا غضب لنقد يوجه اليه أو لهفوه أو عمل لا يرضى عنه • وقد لاحظ بعض الباحثين في الاشارات العابرة التي

---

(٦٠) الفهرست ٢٣٤ •

(٦١) زهر الاداب للحصري ١/١٤٩ •

خصوا بها حركة التدوين هذه الظاهرة أعني التحرز والتخوف من التعرض للشعراء الاحياء كالدكتور بدوي طبانه[٦٢]. هذا فضلا عن الأسباب الاخرى التي لمحنا اليها كانشغال علماء القرن الثاني بالأدب القديم واعراض أكثرهم عن شعر المحدثين لتعصبهم للقديم أو لانتظارهم ما يقرره الذوق العام بشأن انتاجهم الشعري الجديد كما يحدث عادة للادباء الذين يعيشون في عصر واحد • وسواء كان هذا أم ذاك فان حكم الزمن فاصل في هذا الشأن ولا بد من سنوات تمر لكي تبرز الدوافع التي تشجع المعنيين بالشعر والأدب على العناية بتدوين انتاج معاصريهم ونقده•

هذه الاسباب التي ذكرناها هي التي وسّعت حركة تدوين شعر المحدثين وأدت الى هذا النشاط الذي ابداه الادباء وعلماء الشعر واللغة من أواسط القرن الثالث ، ومع ان المعلومات التي يمكن جمعها بهذا الخصوص قليلة وغير مرتبة ترتيباً زمنياً لقلة اهتمام الاخباريين بتحديد المواقع الزمنية لمنقولاتهم من جهة، ولعدم وجود بحوث حديثة تمهد لنا سبل البحث من جهة اخرى ، مع هذا كله فان بعض الاخبار أو المعطيات تؤكد رغم تبعثرها وقلتها ما ذهبنا اليه • ولا ريب في أن مراجعة ما ذكرته المصادر عن مصنفات ومؤلفات علماء وأدباء القرن الثالث في طليعة الوسائل التي تبرز الخطوط العريضة للتدوين المنهجي لشعر المحدثين والتأليف المنظم فيه •

والواقع أن طائفة من اولئك الادباء والعلماء قد اهتموا اهتماماً كبيراً بدواوين الشعراء المحدثين فقاموا بجمعها أو باعادة جمعها بعبارة أدق مستعينين بكافة الوسائل الكفيلة بانجاز جمع منظم لتلك الدواوين وخاصة دواوين كبار الشعراء • فاستعانوا بما تركه هؤلاء من نصوص مكتوبة تمكنوا من الحصول عليها من هنا وهناك وبما وجدوا من صحائف وكراريس ودفاتر الاشعار في خزائن الكتب التي تسنى لهم الاطلاع على محتوياتها ، كما استعانوا بأبناء الشعراء وأقربائهم والذين كانوا على صلة وثيقة بهم •

هذا بالاضافة الى ما كان موجودا في أيدي الناس من دواوين ودفاتر شعر كان الوراقون قد عملوا منها مئات النسخ وباعوها للخاصة والعامة• • ومن المؤكد

---

(٦٢) بدوي طبانة دراسات في نقد الادب العربي ١٥٧ •

ان نشاط الوراقين كان سبباً رئيسياً لما شاع في تلك المدونات من اضطراب وعبث وانتحال وتزوير وتصحيف ... الخ .

وكان الناس يقتنون دفاتر الشعر وما يتصل به من أخبار وشروح وآداب ويحتفظون بها . وكان المؤلفون يرجعون عليها كلما دعت الحاجة . وأكبر الظن أن دعبل الخزاعي الشاعر المعروف قد استعان بهذه المدونات في تأليف كتابه عن (الشعر والشعراء) الذي تعرض فيه الى عدد من شعراء زمانه) كما تدل الفقرات المنقولة عنه في الموشح والمسندة الى دعبل في كتاب الاغاني وغيره[٦٣] .

جاء في الموشح : أخبرني محمد بن يحيى (الصولي) قال : حدثني محمد بن موسى بن حماد قال : كنت عند دعبل بن علي ، أنا والعمراوي في سنة خمس وثلاثين ومائتين بعد قدومه من الشام ، فذكرنا أبا تمام فجعل يثلبه ويزعم انه كان يسرق الشعر . ثم قال لغلامه : يانفيف ! هات تلك المخلاة ، فجاء بمخلاة فيها دفاتر ... الخ[٦٤] .

ولكن وجود مثل هذه الدفاتر لم يمنع العلماء من مواصلة العمل بجمع الشعر حدث محمد بن يحيى الصولي قال حدثنا عمر بن شبه قال : رآني محمد بن بشار بن برد وأنا أكتب شعر العباس بن الأحنف ، وكنت اقرأ عليه شعر أبيه (بشار) فقال : والله لا اقرأتك شعر أبي وانت تكتب هذا ! قلت فاني أتركه[٦٥] وأرجح الظن ان هذه النسخة من ديوان بشار التي جمعها بن شبة كانت أقدم النسخ الموثوقة ولاشك أن يحيى بن علي المنجم وغيره من ابناء تلك العائلة قد اعتمدوا عليها في مؤلفاتهم عن الشعراء المحدثين لانها انتقلت الى خزانة أبيهم علي بن يحيى عندما اشترى كتب عمر بن بشة من ولده كما أسلفنا . ويقال مثل هذا عن ديوان العباس بن الأحنف . وقد أعيد بعد ذلك جمع هذين الديوانين

---

(٦٣) معجم الشعراء ٢٢٧ ، ٢٤٠ ، ٢٤٥ ، ٢٦٧ ، ٣٦١ ، ٣٧٠ ، ٤٣٤ ، ٤٧٨ المؤتلف والمختلف ٦٧ ، ١٦٩ وفيات الاعيان ١/٦٣ ، ١/١٧٩ .
وانظر مقدمة الديوان نشر عبدالصاحب الدجيلي والعمدة لابن رشيق ١/١٢٢ .

(٦٤) الموشح ٣٢٧ .

(٦٥) الموشح للمرزباني ٢٩٢ .

مع ما صنع من دواوين القرنين الثالث والرابع والعصور التالية وفق المناهج التي جدت بعد ذلك فعمل زنبور الكاتب ديوان العباس بن الآصف[٦٦] كما عمله محمد بن يحيى الصولي وآخرون ، وكان هذا سبب الاختلاف الذى أشار اليه ياقوت بقوله : وله ديوان لطيف يتداوله الناس وفي بعض نسخه اختلاف[٦٧].

لقد كان من نتائج جهود العلماء العراقيين في القرن الثالث ادخال شيء من الترتيب والنقد في عمليات جمع الشعر القديم وتدوينه فتبلور على أيديهم منهج ما[٦٨] واتجه فريق منهم الى الشعراء المحدثين كما فعل عمر بن شبة وغيره .

فاشتغل ابو سعيد لسكري (٢١٢ – ٢٧٥ هـ) تلميذ ابن حبيب والأصمعي بدواوين بعض المحدثين . وكان السكري قد اشتهر بجمع الدواوين واتمامها واظهار اختلافاتها[٦٩]، فجود وأحسن وخلف انتاجاً ضخماً في حقل الشعر القديم[٧٠]. ولا ريب انه طبق طريقته وزبدة تجاربه في المجهود الذي بذله عند عمله المحدود في حقل الشعر المحدث . ومما عمله هنا اشعار أشجع السلمي[٧١]. ورؤية بن العجاج (من المحدثين) [٧٢] وديوان ابراهيم بن هرمة من مخضرمي الدولتين الاموية والعباسية وقد صنفه فى نحو خمسمائة ورقة ولا ريب ان السكري قد وسعه بشروحه لأن صاحب الفهرست يذكر أن شعر بن هرمة المجرد نحو مائتى ورقة[٧٣] . واشتغل السكري ايضا بديوان ابي نواس ولكنه لم يتمه ومقدار ما عمل منه ثلثه في مقدار الف ورقة[٧٤] قد تكلم على معانيه وأغراضه وقد رآه ابن النديم بخط الحلواني قريب أبي سعيد[٧٥]. وكان أبو

---

(٦٦) الفهرست والاستقامة ٢٣٨ .
(٦٧) معجم الادباء (دار المأمون) ١٢/٤٤ .
(٦٨) بلاشير تاريخ الادب العربي ١٣٣ .
(٦٩) المصدر نفسه .
(٧٠) الفهرست ٢٣٠ .
(٧١) الفهرست ٢٣٢ .
(٧٢) الفهرست ٢٣١ .
(٧٣) نفسه ٢٣٣ .
(٧٤) نفسه ٢٣٤ .
(٧٥) نفسه ١٢٣ .

يوسف يعقوب بن السكيت (م ٢٤٣ هـ) قد سبق السكري في الاهتمام بديوان ابى نواس فشرحه فى نحو ثمانمائة ورقة وجعله عشرة أصناف[٧٦] وعنى كذلك ببعض الشعراء المحدثين الآخرين عناية محدودة فشرح قصيدة لعمارة بن عقيل حفيد الشاعر جرير وكان عمارة من معاصريه[٧٧] واهتم أبو العباس المبرد ببعض المحدثين ايضا فقد ذكر ابن رشيق ان له رواية لشعر عبد الصمد بن المعذل[٧٨] وكان هذا الشاعر بصري المولد والمنشأ ، هجاء خبيث اللسان شديد العارضة وقد عاصره المبرد لأنه مات في حدود سنة ٢٤٠ هـ[٧٩]. ان الاكثار من الامثلة عن جهود علماء القرن الثالث فى جمع دواوين المحدثين قد يكون مملا فضلا عما فيه من صعوبة لقلة الاشارات الصريحة الواردة في المصادر بهذا الشأن ولكن دلائل كثيرة تشير الى أن هذه الحركة التدوينية الجديدة كانت واسعة ، وأولها اتساع التأليف عن الشعر والشعراء من قدامى ومحدثين خلال القرن الثالث وحول أواسطه على الاخص ، فابن قتيبة ذكر في الشعر والشعراء سبعة وعشرين شاعرا من المحدثين وتحدث عن شعرهم بما يدل على انه اطلع على دواوين الكثير منهم[٨٠] والمرجح انه الف كتابه خلال العقد السادس من القرن الثالث . أما عبد الله ن بن المعتز الذى الف كتابه طبقات الشعراء المحدثين بعد ذلك بسنوات قد لا تزيد على العشرين ، وقصره عليهم ، فكثيرا ما يختم تراجمهم بأقوال تدل على وجود دواوينهم بأيدي الناس . فعلي بن الجهم « شهر شعره ووجد عند الخاصة والعامة »[٨١] واشعار أبي العتاهية « كثيرة جداً الا انها مشهورة[٨٢] وصالح بن عبدالقدوس م ١٦٧ هـ أشعاره كثيرة موجودة عند جميع

---

(٧٦) نفسه ٢٣٤ .

(٧٧) بروكلمن تاريخ الادب العربي ٢٠٨ .

(٧٨) العمدة ١/١٠٨ .

(٧٩) فوات الوفيات ١/٥٧٥ وانظر محمد عبدالصمد طبقات الشعراء لابن المعتز ٣٦٨ والاغاني ١٢/٥٧ .

(٨٠ و ٨١) طبقات الشعراء المحدثين .

(٨٢) نفسه ٢٣٤ .

الناس »[٨٣] واشعار حماد عجرد كثيرة واسعة[٨٤] وخلف الاحمر « كثير الشعر وشعره موجود في أيدي الناس »[٨٥] ولا تقتصر اشارات بن المعتز هذه على كبار الشعراء كما يلاحظ من اشارته الى شعر من ذكرنا فأبو الغول « له شعر كثير وهو من المشهورين الذين يوجد شعرهم بكل مكان »[٨٦] وأبو نخيله « وشعره موجود كثير »[٨٧] وقس على ذلك • ولاشك ان الكتب المؤلفة في الشعر والشعراء التي لم تصل الينا غاصة بمثل هذه الاشارات وكلها تدل على أن القرن الثالث لم يكد ينتهي حتى كان شعر المحدثين قد دونت دواوينه وكثرت في أيدي الناس بما في ذلك شعر المتأخرين من شعرائه • ولهذا وجد علماء القرن الرابع كالصولي ومحمد بن عمران المرزباني وأبي الفرج الاصفهاني وعلي بن حمزه الاصفهاني ان أبواب العمل مفتوحة على مصاريعها أمامهم للقيام بدراسات شاملة ، فالمادة جاهزة وعلماء القرن الثالث وأدباؤه قد مهدوا لهم السبيل فما عليهم الا أن يطوروا أساليب العمل ويحسّنوا مناهج التصنيف والتأليف • قال المرزباني فيما حكاه انه لما صنّف كتابه على حروف المعجم بأسماء الشعراء ، جمع دواوين ألف شاعر حتى اختار من عيون ما أراد ، وامتاز من متونها ما ارتاد[٨٨] وعدد دواووين المحدثين ضمن هذه الالف ـ ان صحت الرواية ـ ربما زاد عما ذكره ابن النديم • وبعد فانّ اسلوب جمع الدواوين قد تطور فاختلف عما كان عليه في القرن الثاني عند تدوين التراث الشعري القديم فمضى علماء القرن الثالث يدرسون الروايات المختلفة ويوازنون بينها ويظهرون اختلافاتها لتثبيت متون الشعر على وجه موضوعي مقبول • ولم يقتصر الأمر على اثبات نص الشعر فظهرت شروح للمجاميع والدواوين لتفسير الغريب وتلخيص معاني الأبيات مع شيء من النقد يتناول اللفظ والمعنى • وطبق هذا المنهج الجديد على دواوين المحدثين فصار العلماء يجمعونها على نفس الأسس فبحثوا عن

---

(٨٣) نفسه ٩٢ •
(٨٤) نفسه ٧٢ •
(٨٥) نفسه ١٤٩ •
(٨٦) نفسه ١٥ •
(٨٧) نفسه ٦٧ •
(٨٨) الصبيح المنبي ١٠٧ •

الأصول المكتوبة والروايات التي توحي بالثقـة وخصّوا بعضها بالشرح والتعليق كما ظهر من الأمثلة التي أوردناها قبل قليل ٠

وانتظمت طريقة الترتيب والتبويب في دواوين المحـدثين التي ظهرت في أوائل وأواسط القرن الثالث فكان شعر الديوان يصنّف حسب الاغراض الشعرية من مدح وهجاء وغزل ورثـاء ٠٠٠ الخ ويمكن أن نقول في شيء من التحفظ ان التصنيف على أحرف الهجاء لم يظهر في تلك الفترة ولو فرضنا انه ظهر فانه لم يكن منتشراً الى حد يمكننا من القول بأن منهجاً جديداً آخر قد برز للوجود ، لان الاشـارات القليلة الى بعض الدواوين التي جمعت في القرن الثالث تشـير الى أن الجامعين عملوا هـذا الديوان أو ذاك على الابواب فابن النديم يحكي ان يحيى بن زياد راوية أبي نواس جمع شعره في عشرة أبواب ولم يقل انه صنفه على الحروف كما اعتاد أن يفعل كلّما أشار الى ديوان عمله الصولي أو علي بن حمزه الاصفهاني وكان هذان الاديبان من أهل القرن الرابع ونشاطهما في جمع الدواوين كان أبرز أعمالهما الأدبية المشـهورة ٠ وعلى الجملة يمكن الزعـم بأن حركة تدوين شـعر المحدثين كانت بمرحلتين : مرحلة اولى ظهرت خـلال القرن الثالث اتجهت الى جمع دواوين الشـعراء المحدثين ولا سيما مشـاهيرهم وبطرق تعنى بالنص المقبول والرواية الموثوقة وتثبت الاشعار مجردة أو مشروحة أو ممزوجة بالاخبار فكان ان ظهرت دواوين وشروح دواوين ومختـارات أو اختيارات كما سماها القدماء تختلف عن دفاتر الشـعر والدواوين المسوّيـة التي جمعها الوراقون كيفما اتفق وروّجوها بين الناس ٠ وكان المنهج السائد خلال هذه المرحلة بالاضافة الى العناية النسبيـة بالرواية ، تصنيف الاشـعار حسب الاغراض التي طرقهـا أصحابهـا ٠ ولم يمر زمن طويل بين وقت التدوين والفترة التي عاش خلالها الشعراء وخاصـة عند العمل بشعر أحد المعمرين كالحسين بن الضحاك الذي عاش حتى سنة ٢٥٠ هـ أو الذين لم يمض على وفاتهم سوى سنوات قليلة أو بعض المشهورين من المعاصرين الأحياء فكان من نتائج هذه الظاهرة والدوافع المختلفة المتداخلة فيها ظهور بعض التعجل نتج عنه تفشّي أخطاء وعيوب لاحظهـا أقطاب التدوين في المرحـلة الثانية

ككثرة النحل والنسبة الخاطئة والنقص في النص أو التلاعب به أو التصحيف فيه ... الخ فأشاروا اليها وحاولوا تلافيها في الدواوين الجديدة التي اشتغلوا بها أو التي عملت من قبل فقاموا باعادة العمل فيها .

وقد تمثل هذا وغيره في المرحلة الثانية من عملية تدوين شعر المحدثين ، التي لوحظت بوادرها في الربع الأخير من القرن الثالث ثم نشطت في النصف الأول من القرن الرابع ، وكان الصولي من أبطالها المجلين .

والحق أن نشاط هذا الأديب الفذ في جمع الشعر يثير الدهشة والاعجاب ، فقد كان صورة للتطور الذي حصل في مناهج رواية الدواوين وشرحها وتبويبها والاساليب التي جدت وتحسنت لتلافى نواقص المرحلة الاولى وتظهر محاسن المرحلة الثانية . وكان تصنيف الشعر يجري حسب أحرف الهجاء أو حسب الاغراض التي يرتب فيها الشعر على أحرف الهجاء أيضاً وكانت هذه الطريقة هي العلامة الفارقة للدواوين الشعرية التي عملها الصولي أو التي عملها غيره في زمانه أو خلال العصور التالية . ولا جدال في أن الخطوة التي خطاها تدوين الشعر كانت جزءاً من التقدم العام الذي حققته مناهج التأليف والتصنيف في سائر حقول المعرفة العربية في القرن الرابع الهجري . وكان من أبرز خصائص هذه المرحلة أيضاً ظهور أو تبلور النقد التاريخي الذي يحاول غربلة النصوص وتثبيت صحيحها واسقاط النحول والمضاف . وهذا النقد واضح في المقدمات التي كتبها الصولي وعلي بن حمزه الاصفهاني وغيرهما في بعض الدواوين التي وصلت الينا . ومخطوطات رواية الصولي لديوان أبي نواس الموجودة في فينا ولايدن واوكسفورد غنية بهذا النوع من النقد[89] . أما مقدمة علي بن حمزه الاصفهاني التي صدر بها روايته لديوان هذا الشاعر نفسه[90] فقد دلت هي أيضاً على الاهتمام بالنقد والتمحيص

(٨٩) انظر مقدمة (زهديات ابى نؤاس) التي استعرضنا فيها المخطوطات المذكورة لديوان هذا الشاعر .

(٩٠) انظر المقدمة المذكورة فى ايوان ابى نؤاس فى رواية الاصفهاني طبعة آصاف القاهرة ١٨ وفى طبعة فاجنر للرواية .

على الرغم من أن صاحبها لم يستفد كثيراً من الحرص الذي أبداه عند جمعه للاشعار[٩١] .

كان أبو بكر محمد بن يحيى الصولي من أبرز وأشهر الشخصيات الادبية في العقد الاخير من القرن الثالث والنصف الاول من القرن الرابع فقد وجدناه نديماً للخليفة المكتفي بين سنتي (٢٨٩ - ٢٩٥ هـ) ونادم بعده المقتدر (٢٩٥ - ٣٢٠ هـ) والظاهر (٣٢٠ - ٣٢٢) والراضي (٣٢٢ - ٣٢٩ هـ) وبقيت شخصية الصولي لامعة باستثناء السنوات الاخيرة التي سبقت وفاته عام ٣٣٥ هـ ، لهذا أفردنا دراسة خاصة عن مكانة الصولي وخدمته العظيمة تاريخ الأدب العباسي . والذي يهمنا في هذا الفصل الخاص بالدواوين جهوده الواسعة في هذا المجال . ولو لم تكن للصولي أياد أخرى على الأدب لكفاه فخراً أو فضلا انه جمع وحقق دواوين أشهر شعراء القرنين الثاني والثالث . ولم يستطع أحد أن ينافسه في هذا الميدان حتى أن المصادر القديمة لا تذكر شخصية أدبية أخرى قامت ببعض ما فعله الصولي في حقل الدواوين . فما يذكر ديوان شاعر كبير الا ويذكر اسم الصولي بجانبه كجامع لديوانه . حتى ضاعت أسماء الذين سبقوه بجمع دواوين الشعراء فلا نكاد نعرف عنهم شيئاً يذكر فقد غطى عمل الصولي عليهم جميعاً وأخملت شهرته أسماءهم ودواوينهم التي جمعوها . وهذا بعض ما تجنيه شهرة المشهورين على انتاج من خمل ذكره وغاص اسمه في أعماق الزمن .

لقد ذكر ابن النديم ما صنعه أبو بكر محمد بن يحيى الصولي من اشعار المحدثين على حروف المعجم ولكنه لم يذكرها كلها في مكان واحد بل ذكر أقلها في موضع ونثر الاشارات الاخرى في ثنايا الفهرست ولهذا حاولنا أن نجمع كل ما صنفه الصولي من دواوين لتتم الفائدة وهذه الدواوين هي :

١ - ديوان ابراهيم بن هرمه[٩٢]

---

(٩١) فاجنر مقدمة ديوان ابى نؤاس النشريات الاسلامية القاهرة ١٩٥٨ .

(٩٢) الفهرست ٢٣٣ ويفضل ابن الديم عمل أبى سعيد السكري في هذا الديو ن ويقول اما الصوفى فلم « يأت بشيء » فى هذا الديوان .

٢ ـ ديوان أبي نواس [٩٣]

٣ ـ ديوان العباس بن الأحنف

٤ ـ ديوان أبي تمام

٥ ـ ديوان البحتري

٦ ـ ديوان علي بن الجهم (صنفه ونشره خليل مردم ، مطبوعات المجمع العلمي العربي ٥ بدمشق ١٩٤٩)

٧ ـ ديوان ابن طباطبا العلوي

٨ ـ ديوان ابراهيم بن العباس الصولي

٩ ـ ديوان ابن عيينه (محمد بن أبي عيينه)

١٠ـ ديوان أبي شراعه

١١ـ ديوان ابن الرومي [٩٤]

١٢ـ ديوان خالد بن يزيد الكاتب [٩٥]

١٣ـ ديوان أبي الشيص [٩٦] محمد بن عبدالله بن زرين

١٤ـ ديوان الصنوبري [٩٧]

١٥ـ ديوان الخبز ارزي [٩٨]

١٦ـ ديوان دعبل الخزاعي [٩٩]

١٧ـ ديوان ابن المعتز [١٠٠]

---

(٩٣) الفهرست ٢٣٤ .

(٩٤) نفسه ٢٢٢ .

(٩٥) نفسه ٢٤٢ .

(٩٦) نفسه ٢٢٦ .

(٩٧) نفسه ٢٤٦ .

(٩٨) نفسه ٢٤٦ ويزعم ابن النديم ان هذا الديوان « نحل الى الصولى » والخبزأرزي واسمه نصر بن مأمون من شعراء البصرة المحدثين .

(٩٩) نفسه ٢٣٥ .

(١٠٠) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٩٥/١٠ ونزهة الالباء (طبعة بغداد) ١٦١ .

١٨- ديوان مسلم بن الوليد [(١٠١)]

هذه هي الدواوين التي جمعها وصنفها الصولي على حروف المعجم ، وذكر في مقدماتها وفي أثنائها ملاحظات ونقدات تدل على روح منهجية عالية وقدرة فائقة على التنظيم والتصنيف • ويمكن أن يضاف اليها أشعار أولاد الخلفاء التي ألحقت بكتابة الاوراق[(١٠٢)] وروي أبو الفرج الاصفهاني القسم الاكبر منها[(١٠٣)] ثم لقصائد والمقتطفات الكثيرة لبقية اشعراء المحدثين المرويه في كتاب الاغاني أو في كتب المرزباني المتوفرة لدينا كمعجم الشعراء والموشح أو كتبه الأخرى المفقودة • والمرزباني تتلمذ على الصولي وروى عنه وتأثر بطرائقه وأساليبه وآرائه في نقد الشعر • حتى ليكاد يكون كتاب الموشح من عمل الصولي •[(١٠٤)] نفسه كما يقول المستشرق هنبورت دن لأن أكثر المآخذ على الشعراء المحدثين أسندها المرزباني لاستاذه الصولي •

وقد عني بالدواوين آخرون من علماء القرن الرابع ولكنهم بدلا من أن يتنوا العمل الذي قام به فيجمعوا دواوين أخرى غير التي جمعها راحوا يعيدون تصنيف بعض الدواوين التي سبق للصولي العمل بها • ومن أشهر هؤلاء علي بن حمزة الاصفهاني وقد ورد اسمه غير مرة في الفهرست وغيره كمصنف لبعض الدواوين • وعلى هذا هو ابو الحسن علي بن حمزة بن عمارة بن حمزة بن يسار بن عثمان الاصبهاني ويزعم ياقوت نقلا عن حمزة الاصفهاني ان عثمان هذا هو والد أبي مسلم الخراساني وكان اسمه قبل أن يسلم بنداد هرمز فلما أسلم تسمي بعثمان • وكان علي بن حمزة « أحد أدباء أصبهان المشهورين بالعلم والشعر والفضل والتصنيف » • شائع ذلك ذائع عنه ، وصنف كتباً منها : كتاب الشعر ، وكتاب فِقَرُ البلغاء يشتمل على الاختيار من شعر عامة الشعراء ، وكتاب

---

(١٠١) الفهرست ٢٣٤ •

(١٠٢) نشر كتاب الاوراق المستشرق هبورت رن •

(١٠٣) انظر الاغاني (دار الثقافة) ٩/٢٤٦ - ٣١٧ •

(١٠٤) العبارة للمستشرق هبورت دن مقدمة كتاب الاوراق الصفحة ك وانظر ايضا : اخبار البحتري للصولي ومقدمة الناشر الدكتور صالح الاشتر ص ١٧ • دمشق ١٩٥٨ •

قلائد الشرف في مفاخر أصبهان وأخبارها وغير ذلك[١٠٥] • ويستطرد ياقوت بعد هذا : قال حمزة في مقدمة كتابه (يقصد حمزة الاصبهاني وكتابه تاريخ أصبهان) : وقد كان رجل من كبار أهل الادب ببلدنا تعاطى عمل كتاب في هذا الفن (يقصد تاريخ أصبهان) ، وهو أبو الحسن علي بن حمزة بن عمارة وسماه بقلائدالشرف فشحنه بأخبار الفرس في السير والأبيات •• الخ • وبعد أن يذكر ياقوت شيئا من شعره يختم ترجمته بقوله : ولعلي بن حمزة هذا مفاوضات طوال وجوابات لجماعة من شعراء أصبهان منهم أبوالحسن بن طباطبا العلوي وغيره ، لم أذكر منها شيئا لطولها ولقلة فائدتها عندي ، وشعره على هذا النمط لا طائل فيه الا أنه عند أهل أصبهان جليل نبيل •

ومع أن اخبار علي بن حمزة قليلة جدا الا أن ابن النديم ذكر اسمه كجامع لديوان أبي نواس وديوان أبي تمام وديوان البحتري بلا تفاصيل أو ايضاحات كافية • ولعل هذا سبب الاشكال حول ديوان أبي نواس الذي يثبت ابن النديم احدى رواياته الى علي بن حمزة الاصبهاني[١٠٦] • ورواية الفهرست تخالف ما جاء في مخطوطات الديوان التي تنسب الرواية الى حمزة الاصبهاني[١٠٧] • وهو أديب آخر لا صلة له بالاول عدا كونهما من مدينة واحدة • اما عن الدواوين الاخرى التي عملها علي بن حمزة فقد قال ابن النديم عن ابى تمام : « لم يزل شعره غير مؤلف يكون مائتي ورقة الى أيام الصولي فانه عمله على الحروف نحو ثلثمائة ورقة ، وعمله علي بن حمزة الاصفهاني ايضا فجوّد فيه على غير الحروف بل على الانواع »[١٠٨] • وقال عن البحتري « كان شعره على غير الحروف الى أيام الصولي فانه عمله على الحروف • وعمله علي بن حمزة الاصفهاني ايضا

---

(١٠٥) معجم الادباء ١٣/٢٠٥ ــ ٢٠٨ •

(١٠٦) الفهرست ٢٣٤ وأيد هذا ابن خلكان الوفيات ١/٣٧٤ وصاحب خزانة الادب ١/٣١٥ •

(١٠٧) انظر ديوان ابي نؤاس نشر اسكندر آصاف ، القاهرة ١٨٨٤ ونفسه نشر فاخبر القاهرة ١٩٥٨ •

(١٠٨) الفهرست ٢٤١

بجوده على الانواع »[١٠٩] .

وقد تناقلت المصادر المتأخرة خبر تصنيف علي بن حمزة لديوان أبى نواس وديوان أبى تمام[١١٠] وديوان البحتري[١١١] . ولم نجد ذكرا لدواوين أخرى من عمله يمكن اضافتها الى تلك الدواوين الثلاثة وان كنا نرجح انه اهتم بدواوين أخرى كدواوين بعض شعراء أصفهان المشهورين . ولكن قلة أخباره تحـــول دون الاطلاع على مدى نشاطه في هذا الباب . فنحن لا نعرف عنه غير ما ذكـره ياقوت باختصار حتى انه لم يشر الى تاريخ وفاته . ولم يترجـم له الثعالبي فى يتيمة الدهر[١١٢] ولكنه ذكره ضمن شعراء أصفهان كما لم يذكر عنه أبو نعيم الاصفهاني سوى سطرين[١١٣] . ولهذا اختلط أمره بأمـر حمـزة الاصفهاني الذي نال شهرة واسعة في عصرنا هذا بسبب العثور على بعض كتبـه واهتمـام المستشرقين به ، وتوفى حمزة بعد سنتي ٣٥٠ ـ ٣٦٠ كما ذكر آدم ميتز[١١٤]، أو ٣٧٠ هـ كما نقل كراوس[١١٥] والمرجح انعلي بن حمزةسبق حمزة الاصفهاني وتوفى قبله بسنين لأن هذا الاخـير يشير الى انـه سبقه في التأليف في تاريخ أصبهان[١١٦] أضف الى هذا انه كانت له مجاوبات مع ابن طباطبا الشاعر العلوي الاصبهاني المعروف المتوفى سنة ٣٢٢[١١٧] كما ذكرنا فهو اذن من لدانه . ويؤيد

(١٠٩) نفسه

(١١٠) وفيات الاعيان ٣٣٨/١ .

(١١١) نفســه ٨٢/٥ وياقوت معجم الادباء ٢٥١/١٩ ومعاهد التنصيص للعباسى ٢٤٥/١ .

(١١٢) يتيمة الدهر ٢٩٩/٤ .

(١١٣) ابو نعيم ذكر اخبار اصبهان (لايدن) ١١/٢ .

(١١٤) آدم ميتز الحضارة الاسلامية ٤٥١/١ .

(١١٥) كراوس مقال « كتاب التنبيه على حـدوث التصحيف فى المنتقى للمنجد ١٧٧ » انظر دائرة المعارف (الترجمة العربية) ٩٧/٨ .

(١١٦) معجم الادباء ٢٠٤/١٣ .

(١١٧) انظر مقدمة (عيار الشـعر) لابن طباطبا تحقيق طه الحاجـري القاهرة ١٩٥٦ والوافى بالوفيات (ديدرنج) ٧٩/٢ .

هذا ان أخ علي بن حمزة وهو محمد بن حمزة توفى سنة ٣٢١ هـ(١١٨) .

وعلى هذا يمكن الافتراض بأن نشاط علي بن حمزة فى تصنيف دواوين الشعر كان حول أواسط القرن الرابع الهجرى وانه توفى فى حدود ذلك الوقت.

نخلص من هذا كله أن حركة تدوين الدواوين وتصنيفها بدأت نشاطها فى أواسط القرن الثاني وركزته آنئذ في جمع الشعر الجاهلى والاسلامي حتى اذا توسط القرن الثالث اتجهت هذه الحركة الى تدوين دواوين المحدثين مستفيدة بما حققته حركة التأليف من تقدم وما طرأ على حياة الادب والنقد من تطور ونضوج . حتى اذا انتهى القرن الثالث ودخلنا فى القرن الرابع استمرت العناية بتدوين دواوين المحدثين وتصنيف شعرهم والاهتمام بنقده وبيان وجوه القوة والضعف فيه . وأدى هذا الى تطور أساليب التبويب والتصنيف فأصبحت أكثر منهجية وتنظيماً بفضل جهود علماء أدباء كان الصولي في طليعتهم النشطة . والواقع ان المئة الثالثة للهجرة كانت مرحلة تطور خطيرة فى حياة الأدب تأليفاً وتصنيفاً ونقداً ، لهذا اهتم الباحثون ولاسيما الذين وجهوا عنايتهم لتاريخ النقد الادبي العربي بالاحداث الادبية الخطيرة التي زخر بها القرن الثالث . ومن هؤلاء الباحثين الذين أدركوا خطورة احداث هذا القرن الكتور بدوي طبانه فقد كرس كتابه دراسات فى نقد الادب العربي الى بيان التيارات النقدية التي توزع عليها علماء وأدباء المئة الثالثة . وقد ختم بحثه الموفق المذكور بخلاصة ذكر فيها ان القرن الثالث الهجرى كان عصر الجمع والتدوين فى العلوم العربية والاسلامية كما كان مبدأ التأليف فى النقد وتدوينه وذكر انه لم يصل الينا قبل ذلك القرن خبر عن كتاب أو محاولة مكتوبة في النقد فى حين اتسع هذا النقد على أيدى اللغويين والنحاة والعروضيين وغيرهم وازدهرت فنون الادب بصورة عامة(١١٩) .

ولم تكن العناية بتدوين شعر المحدثين وتصنيفه ودراسته ونقده سوى جانب

---

(١١٨) الوافي بالوفيات ٣/٢٥ .

(١١٩) انظر دراسات فى نقد الادب العربى من الجاهلية الى نهاية القرن الثالث للدكتور بدوى طبانة .

من الحياة الادبية التي ازدهرت ازدهارا عظيما خـلال القرنين الثالث والرابع • ولكن الذى يحز في نفوسنا كما ذكرنا مـرارا أن صروف الدهـر عصفت بذلك الانتاج التدويني العظيم ولم يبق لنا منه الا النزر اليسير متمثلا في بضعة دواوين وصلت الينا في نسخ متأخرة كتبت بعد ذلك بزمن طويل • ولهذا يندر أن نجد مخطوطا يرجع تاريخه الى القرن الثالث أو الرابع الهجريين • أضف الى هـذا ان الدواوين التي وصلت تحفل بمشاكل عديدة أشار الى بعضها المحققون وبقى أكثرها ينتظر دراسة تحقيقية شاملة • وهذا ما سنحاول القيام به في البحث القادم بعون الله •

علي أحمد الزبيدي

(للبحث صلة)

في التخطيط الاخلاقي

للدكتور ـ احمد الخشاب

مقــدمة عامــة

من ابرز سمات عصرنا الحاضر أنه « عصر تخطيط »، بمعنى أن « التخطيط » فلسفة وطريقة وسياسة ومنهجا ـ أصبح المقولة المشتركة للنشاطات الانتاجيـة والاستهلاكية والتوزيعية وبرامج الخدمات الاجتماعية، كما غدا الوسيلة الفـذة لتحقيق التقدم والتطوير للمجتمعات النامية في الآونة الحاضرة .

ونحن نعتبر التخطيط تطبيقا عمليا للفلسفة الاجتماعية التكاملية[1]، فهو ليس عملية انفرادية وانما هو مجموعة من الاجراءات المتكاملة التي يجب أن تتـم على نحو من العمومية والشمول، بحيث تستغرق كافة الجوانب المادية والمعنوية للحياة الاجتماعية، ذلك لان التوازن الاجتماعي والتطوّر السوّي لا يتأتى الا عن طريق تحقيق التوافق والتنسيق بين فعاليات الهيئات والمنظمات والمؤسسات الوظيفية النوعية، وتضافر جهود الافراد العاملين في مختلف النشاطات وتكتيـل انجازاتهم وفق « خطة » مرسومة أو سياسة مدروسة دراسة علمية، على هدّى الاحتياجات المعنوية الروحية والاحتياجات المـادية الاجتماعيـة، وذلك لبلوغ الأهداف المرجوة والتطلعات المرتقبة أو لمواجهة المشكلات المجتمعيـة المتحـددة بوسائل مادية او توجيهات معنوية أو مبادىء أخلاقية أو مثل روحية ...

ومن نافلة القول ان نقــرر ان التخطيط أصبح ضرورة لازمــة بالنسبة للمجتمعات المتقدمة، وخاصة اذا نحن وضعنا في الاعتبار الامور التالية :

أ ـ أن التقدم العلمي الذي أحرزته تلك المجتمعات يرتكز أساسا على مبدأ تعمّق التخصص وازدياد تفريع التخصصات والوظائف الاجتماعية، الى حـد

---

(١) الدكتور احمد الخشاب : العلاقات الاجتماعية . القاهرة، ١٩٥٧ . « فى التكامل والتكافل الاجتماعى » ص ٣٠٢ ـ ٣١٢ .

يتطلب متابعة تنظيم وتنسيق هذه التفريعات ، عن طريق تخطيط يعبىء نشـاطات الهيئات والمنظمات المتخصصة في الوظائف المتنوعة •

ب ـ ان التخصص والتفريع المتزايد لتقسيم العمل الاجتماعي ، قد أدى الى تشابك وتعقد العلاقات الاجتماعية وتداخلها بصـورة تستلزم الاخـذ بالوسائل التخطيطية العلمية لتنظيم فعالياتها تنظيما يبعدها عن التضارب الذي قد يؤدي الى عدم الاستقرار والتوازن الاجتماعي •

ج ـ ان المجتمعات المتقدمة[٢] ـ وقد اتخذت الاسلوب العلمي أساسا لقوالب الفكر والعمل ـ لم تعد تأخذ في سياستها الاصلاحية والاعمـارية والتطويريـة بأسلوب العشوائية ، كما لم تجعل مجالا ايجابيا للنزعات الاتكاليـة والمناحي الارتجالية ، ومن هنا كان القدح المعلّى للاساليب التخطيطية •

د ـ ان قدرة الانسان في المجتمعات الراقية ، وثقته بنفسه واقتناعه بأنه قادر على التحكم في مقدراته ، واستطاعته مغالبة تحديات الحياة ، وايمانه في امكانيـة أخضاع واستغلال موارد البيئة الطبيعية لصالحه وصالح مجتمعه بل وتسخيرهـا لخدمة الانسانية ، هذا وما اليه قد زاد من تمسكه بالاجراءات التخطيطية التي تنطوي أساسا على القدرة على التحكم في المقدرات وتحديد الغايات والاهداف ، بطريقـة متناسقة وفي فترة زمنية محددة تتوقف على توافر الامكانيات المادية والخبرات الفنية والقوى المعنوية •

واذا تابعنا الضروريات الملحة للأخذ بالاساليب التخطيطية ، وولينا وجهنـا شطر مجتمعنا العربي ، ألفينا في وضوح وجلاء أن « التخطيط » بوجه عام يعتبر من ألزم الوسائل بالنسبة لمجتمعنا ، وخاصة اذا نحن نظرنا بعين الاعتبار الى الامور التالية فضلا على الاعتبارات السالفة •

١ ـ أن المجتمع العربي ـ وان كان يملك زادا حضاريا نتيجة تراثه الروحي والحضاري القديم ، فانه قد حيل بينه وبين السير قدما في طريق التقدم والازدهار

(2) Josoph Himes, Social Planning in America.

فترة طويلة من الزمن ، نتيجة العوامل السياسية والاقتصادية التي مرت بها الامة العربيـــة .

٢ ـ ان الوجدان العربي المعاصر يشعر بأنه تخلف مدة مديدة عن ركب التقدم الحضاري ، وانه لابد وان يعوض هذا التخلف وعما فاته بطريقة هادفـة تطلعية ، ويستلزم هذا بالضرورة وضع تخطيط يحدد أبعاد وطريقةالعمل ومجالاته لبلوغ الهدف التطويري التقدمي ، وفق ما يتهيأ له من امكانيـات مادية وخبرات فنية ، وعلى قدر ما تعبئه من طاقات روحية وقوى معنوية في خدمة هذه القضية .

٣ ـ أن زيادة الوعي في الوطن العربي بحق الافراد على الدولة في الحصول على خدمات اجتماعية ، واحساس الدولة من ناحية أخرى بضرورة العمـل على زيادة الانتاج ورفع المستوى الاقتصادي والاجتماعي للمواطن العربي ، قد أشـعر المسئولين بحتمية الأخذ بالسياسات التخطيطية .

٤ ـ أن رغبة القطاعات النامية من المجتمع العربي في مسايرة منهجيةالمنظمات والهيئات الدولية التي في استطاعتها تقديم المشورة والمساعدة لرفع مستوى الكفاية الفنية للقوة البشرية في الوطن العربي ، يتطلب الوعيالتخطيطي تمشيا مع الأسلوب العلمي الضروري لتحقيق هذا الهدف .

وغني عن البيان أن الاعتبارات المتقدمة قـد أوجزناها في ضوء المفهـوم الاقتصادي والاجتماعي العام الذي درج العلماء على نسبته الى التخطيط باعتبـار أنه وسيلة عملية هادفة لتكتيل القوى وتجميع الجهـود وتنسيق النشاطات التي تمارسها الهيئات والمؤسسات والمنظمات والافراد في اطار واحد متكامـل المواقف والاهداف ، بحيث يمكن استغلال الامكانيات المادية والبشرية لتنفيذ سياسةمدروسة تقابل حاجات المجتمع وتحقق أهدافه في سبيل بلوغه الى حياة اجتماعية أفضل[٣].
ومن الواضح أن جل جهود المفكرين والعاملين في ميـادين التخطيط قد أولوا الجوانب المادية مزيد اهتمامهم ، وأغفلوا أو كادوا يغفلون الجوانب والعناصـر المعنوية والاخلاقية التي تنطوي عليها فلسفة التخطيط والعمليات التخطيطية .

---

(٣) الدكتور احمد الخشاب : السكان والتخطيط الاجتماعي . القاهـرة ١٩٥٤ (راجع تعريف التخطيط) .

ولذلك قد آثرنا في هذا المقال أن نوجه الانظار الى ضرورة معالجة البعد المعنوي من أبعاد التخطيط ، والذي يعتبر في نظرنا من أهم مقومات التكامل والتكافل الاجتماعي وأطلقنا على هذا البعد أسم « التخطيط الاخلاقي » ، ليقف جنبا الى جنب مع التخطيط الاقتصادي والتخطيط الاجتماعي. وفي تقديرنا أن هذا التخطيط المعنوى الاخلاقي يعتبر ركنا أصيلا وركيزة لازمة ودعامة أساسية لتطوير مجتمعنا العربي ، ولاسيما اذا نحن استرجعنا الى الاذهان أن مجتمعنا قد مر بفترة جمود نسبي من ناحية القيم الاجتماعية نتيجة تسلط الاستعمار الثقافي ، وتحكم الفكر الاقطاعي ، وسيطرة المنطق الرجعي . كما أنه تبين أهمية هذا البعد التخطيطى لمجتمعنا العربى في ضوء متطلبات تطوير « الوجه المعنوي » من بنائنا الاجتماعي ، والتي يمكن اجمالها في الهدفيات التالية :

أ - ابراز فعالية القيم الروحية في احداث التقدم الاجتماعي .

ب - التأكيد على ما تنطوي عليه الاجراءات التخطيطية من أهداف ووسائل معنوية وعناصر أخلاقية .

ج - غرس منميات النظرة التحليلية ، واستنهاض الدوافع للنشاطات الانشائية(٤).

د - اشاعة التدابير الوقائية ضد عوامل تفكك الوحدة الوطنية عن طريق التصدي الايجابي للاتجاهات المستوردة والاوهام الباطلة التي تخدم الشعارات المزيفة

هـ - مناهضة النزعات اللاانتمائية والسلبية من جانب الجماهير الشعبية .

و - اشاعة الاخلاقيات البناءة على المستوى السياسى وفي الحقل الاجتماعي وفي المجال التربوي (التعاونية . المشاركة الديمقراطية . القيادة الجماعية . العدالة الاجتماعية . الاخلاقيات المهنية) .

---

(٤) نعني بذلك القوة الموجهة لحيوية المجتمع والمنشطة لفعالياته المادية والروحية .

The Force of Social Reconstruction

ويرجع الى ذلك فى كتاب كارل مانهايم .

(4) K. Mannheim, Man and Society in the age of Reconstruction, N.Y. 1949.

ى ـ العناية بتحقيق التقارب في المواقف والاحكام التقويميـة والمقاييس المعياريـة والاخلاقيات الاجتماعية فضلا عن التوافق والتناسق بين المستويات الفكرية المتناظرة بين شرائح الامة العربية .

وعند هذا القدر يجدر بنا ان نتذكر ونحدد

ماذا نعني بالتخطيط الاخلاقي ؟

قبل ان نحدد مفهوم التخطيط الاخلاقي ، يحسن بنا ان نستشف العناصر الاخلاقية الكامنة في الفلسفة والاساليب التخطيطية . وهنا نجد أنفسنا وجها لوجه أمام عدة قضايا هامة لعل في مقدمتها « التخطيط وقضية الحرية » ومن أهمهـا « التخطيط وارادة التغيير » ولا يقل عن هاتين القضيتين أهمية قضية « التخطيط والفلسفة الاجتماعية » .

ولا نحسب أن المجال يسمح لنا بدراسة أو مناقشة مستفيضة حول هـذه القضايا الهامة ويكفي ان نلخص وجهة نظرنا فيما يتعلق بالقضية الاولى : اذ اننا نعتقد ان التعارض المزعوم بين الفلسفة التخطيطية والحرية مشكلة جدلية ظاهرية من وجهة النظر الاجتماعية لانها ترتكز أساسا على الحرية في مظهرها التجريدي دون واقعها ، وما من شك في ان أبعاد الحرية ومجالاتها ونطاقها يختلف من مجتمع الى مجتمع آخر ، ومع ذلك فليس هناك ثمت تعارض من حيث الفاعلية الوظيفية بين المساهمة المباشرة وغير المباشرة في وضع وتنفيذ الخطة اذ ان المشكلة لا تعـدو في هذه الحالة أن تكون مشكلة تنظيمية ، مع أفتراض ان الخطة نابعة من الدراسة العلمية الموضوعية ومحققة لمتطلبات واحتياجات البيئة الاجتماعية وهادفة لخدمـة مصالح أو حل مشكلات أكبر عدد من أفراد الشرائح والمستويات المجتمعة وقـد تصدى بالفعل للدفاع عن هذه القضية كثير من علماء التخطيط وفي مقدمتهم العلامة الامريكي ويرث في مؤلفه « التخطيط هو الحرية »[٥] .

ويبدو لنا ان المسألة الرئيسية هي قيمة الوعي التخطيطي على المستوى الجماعي والوجدان الاخلاقي التخطيطي على المستوى الفردي ، فاذا كانت التنشئة الاجتماعية

---

(5) Lowis Wirth, Planning means Freedom. (Ch. 1949).

(Socialization) تنطلق من فرضية ان العملية التخطيطية ضرورة لازمة لتطوير الحياة الاجتماعية والشخصية ، فان الفرد لايكاد يشعر بأن الاخذ بالمبدأ التخطيطي ينتقص من ذاتيتـه أو يحدد حريته ، بـل أنه يحس من تجـاربه الشـخصية ان العملية التخطيطية ضرورة تنظيمية لحياته الخاصة .

أما فيما يتعلق بالقضية الثانية المتصلة بعلاقة التخطيط بارادة التغيير[٦] ، ففي تصورنا أن هذه القضية تمثل الجانب الايجابي في الموقف الفكري ازاء العنصـر التخطيطي الاخلاقي ، ذلك لان عملية التخطيط لابد وان تنطوي على عنصر ارادي ذي فعاليات ايجابية ، بهدف احداث تغيير او تطوير بصفة متكاملة ، وهذا التغيير الاجتماعي ينطوى على المقدرة البناءة للطبيعة البشرية ، وهده المقدرة من طبيعـة أخلاقية من وجهة النظر الاجتماعية الوظيفية طالما أن هدفيتها هو تحقيق تطلعـات الجماعات فيسبيل تحقيق حياة « افضل » امتثالا لما ركب في الانسان من محاولة لبلوغ « كمال ذاته » عن طريق تسخير العلم في الاستغلال « الامثل » لموارد البيئة الطبيعية لصالح الجماعات الانسانية .

وأخيرا ، فان الفلسفة الاجتماعية التي تباشر تطبيقها العمليات التخطيطية هي التي تبلور وتجسد مدى الاخذ بالمبدأ الاخلاقي في العمل التخطيطي ، فمن الواضح أن ايديولوجية الدولة تحدد أبعاد سياستها التخطيطية ومدى تطبيقاتها العمليـة لفكرة الديمقراطية الاجتماعية ، غير اننا نحب أن نقرر ــ دون الخوض في الفروق الجوهـرية بين التخطيط الرأسمـالى والتخطيط الاشتراكي ــ ان الفلسـفة التخطيطية[٧] ترتكز على اخلاقيات هدفية اجتماعية أساسية ، نكتفي بان نشير الى أهمها فيما يلي :

---

(6) Georges Gurvitch, Determinismes Sociaux et Liberté Humaine Paris, P.U.F., 1955 p. 82.

(٧) تختلف السياسة التخطيطية تبعا لايديولوجية الدولة ، فقد تقوم لتأكيد السيطرة التى تمارسها فعلا طبقة واحدة أو اكثر من طبقات المجتمع ، وقد تهدف السياسة التخطيطية الى تهيئة أسباب تكافوء الفرص بين المستويات الاجتماعية ، ونحن نعنى هنا بالسياسة التخطيطية التى تكون اجتماعية في =

١ ـ النظرة الاخلاقية الوظيفية للنظم الاجتماعية ، بمعنى أن جميع المنظمات الاجتماعية يجب أن توجه فعالياتها الى ما يؤدي الى تحسين المستوى الاخلاقي والفكري والمادي للطبقة الأكثر عددا والاشد حرمانا •

٢ ـ ان يهدف التخطيط صالح المجموع ، بما ينطوي عليه هذا المبدأ من لزوم « التضحية » ببعض الحاجات الثانوية والكمالية من أجل الحاجات الاساسية ـ تأكيدا للنزعة الغيرية ، وضمانا لعدم تأجج المشاعر الطبقة بفعل المتناقضات المعيشية التي قد تتواجد بين المستويات الاجتماعية •

٣ ـ العمل على تحييد القوى الاجتماعية المتصادمة ، وتحويل التصادم الى تساند وتماسك وتعاون ، وتحويل استغلال الانسان لجهود أخيه الانسان ، الى استغلال الانسان لموارد وقوى الطبيعة من أجل المصالح المشتركة لكافة مستويات البنية الاجتماعية •

٤ ـ تنمية الكفاية الانتاجية على أسس أخلاقية ، قوامها تجويد الانتاج وتحسينه نتيجة المران والتدريب المهني وغرس الاخلاقيات المهنية التي تكفل حل المتناقضات بين صاحب العمل وصاحب اليد العاملة •

٥ ـ تعميق الاحساس بأهمية القوى الاخلاقية والاجتماعية في انجاح التطوير عن طريق العمليات التخطيطية والاستفادة من الموروثات الروحية في دفع عجلة التقدم الاجتماعي ، وفي تعبئة القوى البشرية وخاصة عناصرها الفنية للمساهمة في تنفيذ متطلبات السياسة التخطيطية وتأييدها •

وفي ضوء ما تقدم يمكننا ان نحدد مفهومنا للتخطيط الاخلاقي •

فنحن نقصد بالتخطيط الاخلاقي ، ذلك البعد الجديد من التخطيط الذي يتناول في اهتماماته الهدفيات الاخلاقية الكامنة وراء العمليات والسياسات التخطيطية ، هذا من ناحية المفهوم الستاتيكي الوقائي ، اما من حيث مفهومه الديناميكي فنحن

= مراميها ، ونستبعد السياسات التخطيطية التي تخدم المصالح الذاتية لطبقة واحدة معينة •

راجع مؤلف أودم المعنون « كيف تفهم المجتمع » •

H. Odum, Balance and Equalibrium among the Conflicting Forces within Society. Understanding Society N.Y. 1947.

اليه على أنه عملية تعديل وتجديد وتطوير في الأخلاقيات القائمة في المجتمع ، أو بمعنى أصح هو عملية أعادة بنـــاء هيكل ترتيب وتنسيق القيم والمعايير المألوفـة للجماعة بطريقة مخططة منظمة ، تكفل فاعلياتها وتتضمن دفع نشاطاتها وطاقاتهـا المعنوية والروحية وتطوير فلسفتها الاجتماعية والتربوية تطويرا يرتفع بهـــا الى مستوى متطلبات التطور الاقتصادي او التقدم المادي أو التكنولوجي او التحـــول الاجتماعي ، ليتحقق التوازن بين الوجه المادي والوجه المعنوي من البناء الاجتماعي.

وآية ذلك ان التخطيط الاخلاقي يهدف الى منع التخلف والهوة الحضارية بين مكونات البنية الاجتماعية ، وهو يعني بصفـــة خاصة بالجوانب التنظيميـــة والتطويرية للقواعد الاخلاقية والقيم الاجتماعية والفلسفة التربوية والروح المعنوية فضلا عن المواقف والاتجاهات النفسية الجماعية والطرق والوسائل الشعبية والآداب والاعراف الجماهيرية والاحكام التقويمية المتعلقة بالنماذج والانماط السلوكية(٨).

وغير خاف أن تطوير برامج التربية الشعبية واصلاح التكوين الفكري وفق تخطيط علمي أمر ضروري لضمان فعالية المخططات الهادفة للانماء الاقتصـــادي والاجتماعي ، ذلك أن تحقيق الجانب المادي للنظـــام الاجتماعي – على أساس تخطيطي – لن يجد السبيل الى وجدان الشعب الا اذا نفذت القيم الاجتماعيـــة والاخلاقية والروحية المرتبطة بهذا النظام الى نشاطات أفراد ذلك الشعب وكيّفت مواقفهم واتجاهاتهم واستجاباتهم ، ومن الطبيعي أن ذلك لن يتحقق تلقائيـــا أو ارتجاليا ، وانما يتأتى ذلك عن طريق التوجيه والتخطيط الارادي على أساس علمي لتحويل وتطوير القيم بما يواجه ويتساوق مع تطور الهيكل المادى للبناء الاجتماعي. ولابد أن يشمل التخطيط الاخلاقي عملية غرس الافكار والمعتقدات والاتجاهات العملية المتصلة بالآداب السلوكية والاعراف الاجتماعية ، كما أنه لابد وان تتساوق مع هذه العملية عملية هندسة « التعوّد » التي عن طريقها تثبت وتستقر القيـــم

---

(٨) مفهوم « الاخلاق » – في علم الاجتماع – ينطوى على مجالات اوسع نطاقا من مفهوم الاخلاق بالمعنى الفلسفى ، فهو يشمل قواعد السلوك والاداب العامة وقوالب العرف والتقاليد ومعايير العمل والسلوك الاخلاقى والتكـوين النفسى وخاصة التكوين الفكرى والتوجيه القيمى والمعنوى .

الاخلاقية التي تكيّف مواقف الافراد بحيث تتلاءم مع مقتضيات أحوالهم الاجتماعية ومتطلبات مواقفهم وعلاقاتهم الانسانية •

ونذكر على سبيل الايضاح ان انتقال مجتمع ما من النظام الاقطاعي الى نظام لا أقطاعي يستلزم قيام أخلاقيات وقيم اجتماعية على أسس جديدة ، كما يتطلب وجود انماط ومعايير مغايرة للقيم الاخلاقية التي كانت سائدة في مرحلة الاقطاعية ، فاذا كانت القواعد التنظيمية قد اسقطت البناء الاقطاعي ، فلابد لها من أن تسقط أو تعدّل أو تطور الاخلاقيات الاقطاعية ، ومعنى ذلك أن النظام الاجتماعي الجديد (اللااقطاعي) لايستمد وجوده واستقراره من مجرد الاجراءات الاقتصادية والسياسية ، بل لابد وأن يصاحبها ويساوقها ويساندها نظام أخلاقي وتنسيق قيمي يقوم على فلسفة أجتماعية وعلى أسلوب ودليل وهدفية ايديولوجية مخططة •

ولا بأس من ان أشير في هذا المجال الى ماسبق أن ذكرته بصدد التجربة الاجتماعية في الجمهورية العربية المتحدة حيث ذكرت أنه اذا كانت ثورتنا الاجتماعية تحاول أن تغير معالم المجتمع الاقطاعي ، وتزيل رواسب الاستعمار الفكري ، وتمحوا آثار الظلم والاضطهاد الاجتماعي ، فمن البديهي أن ذلك يتطلب تطويرا تربويا يستمد خطوطه الاساسية من تحليل وتخطيط وضعي لتطوير قيمنا الاجتماعية بما يتفق والتطلعات الفعلية لانتفاضتنا الاجتماعية ومن العبث احداث أي تطوير تربوي أو أخلاقي على أساس نظري تجريدي ، كما انه من الخطأ الادعاء بأنه في مقدور رجال التربية تبديل او تحويل العادات الخلقية أو تعديل العلاقات الانسانية ، بمجرد التدليل على عدم ملاءمتها من وجهة النظر العقلية فنحن نؤمن ايمانا جازما بضرورة رسم سياسة تخطيطية تربوية اجتماعية تتفق مع الاطار العام للايديولوجية العربية القائمة على تنمية الوجدان الجماعي وتطبيق مبادىء التكامل والتكافل الاجتماعي • وقد أقترحت ـ من الناحية النظرية ـ التفكير في انشاء فرع مستقل من فروع المعرفة الانسانية يمكن ان يطلق عليه ، علم الآداب الاجتماعية ، يعالج آداب السلوك العامة من الناحية الوضعية ، ويخطط التقاليد المهنية والحرفية والقيم التي لها وظيفة ايجابية في دفع عجلة التقدم للبلوغ

مجتمع أسعد متحرر من الاقطاع الثقافي والتضليل الايحائي[٩] .

كما أقترحت من الناحية التنظيمية الوظيفية ، انشاء جهاز فني في مستوى المجلس الاعلى للتخطيط القومي يتولى الرقابة الفعلية على أجهزة الثقافة الموجهة للرأي العام ، يكون له سلطة التدخل والتوجيه ، والتخطيط والترشيد والسيطرة على النشاطات التربوية والتعليمية والتثقيفية وذلك للعمل على تطوير القيم الاجتماعية[١٠] .

دعائم التخطيط الاخلاقى

أحب أن أقرر بادىء ذي بدىء أننا سنقتصر على العناصر الاساسية دون الخوض في تفصيلاتها ، وتتلخص أهم الاركان والدعائم التي يعتمد عليها الهيكل البنائي للتخطيط الاخلاقي على العناصر التالية :

١ ـ تخطيط الوضع القيمي "Value Position"

٢ ـ تنمية الروح المعنوية وتطوير القيم الاجتماعية والاخلاقية "Morale"

٣ ـ تحديد مستويات التنظيم والنسق القيمي "Value-Organization"

أولا :ـ نقصد بتخطيط الوضع القيمي ، الوقوف والتعرف على طبيعة القيم الاخلاقية المألوفة في المجتمع ، وتحليل وتصنيف هذه القيم بغية ابراز وتفهم الامور التالية :

أ ـ التعرف على طبيعة ووظيفة القيم القديمة ، وبيان ما اذا كانت التوجيهات القيمية التقليدية تؤثر على العلاقات الاجتماعية الجديدة ومدى هذا التأثير .

ب ـ استبار نسبة المؤيدين للقيم التقليدية ، ومبررات هذا التأييد .

ج ـ تحديد الاتجاه الذي تسير فيه فاعليات وتأثيرات القيم التقليدية واستبار

---

(٩) الدكتور احمد الخشاب : الضبط والتنظيم الاجتماعى · القاهرة عام ١٩٥٩ ص ٢٦٨ .

(١٠) الدكتور احمد الخشاب : الارشاد الاجتماعى ـ القاهرة عام ١٩٦٣ ص ٣٥ .

وقياس مدى فاعلياتها في جوانب العمل والسلوك ، والفئات الاجتماعية التي تتحصن فيهـــا •

د ـ معرفة نطاق ومجالات القيم الجديدة وجبهات التحامها مع القيم التقليدية، وأثر ذلك على التكامل والتضامن الاجتماعي ، وقياس درجة تقبلها من المستويات الجماهيرية ومدى مساهمتها في احداث التغيرات الجديدة •

هـ ـ تدقيق المفاهيم والمعايير والقيم المشتركة العامة "Common Values" التي لها وظائف ايجابية في تحديد طبيعة العلاقات الاجتماعيـــة ، وذلك لمحاولة الاستفادة منها في عملية التوجيه القيمي Value Orientation (١١) ، والتحسس على جبهات الالتقاء والاتفاق العام بالنسبة للقيم الجديدة •

و ـ محاولة التعرف على القيم المرتبطة بالتغير أو التطور الجديد واستشفاف نقط التصادم ومجالات التنازع بينها وبين القيم التقليدية أو القيم البالية او الراحلة او الواهنة •

ز ـ الوقوف على العتبات الجديدة التي تحكم المستويات القيمية المستحدثـة والتي ظهرت مع التطور الاجتماعي والتقدم التكنولوجي •

ح ـ قياس مدى امكان ترجمة وتحقيق جوهر القيم الاجتماعية والاخلاقية الجديدة في نسق ونظام العمل الاجتماعي ، ومن حقائق الحياة اليومية لجمـــوع المواطنين ، واستبار أمكانيات أدماج وصهر التقاليد والترسبات الثقافية والحضارية من ديناميات عمليات التنشئة الاجتماعية وتوجيه القيم الاخلاقية •

ويتحقق هذا اذا امكن التعرف على الامور التالية :ـ

١ ـ نوع العلاقات والارتباطات الاخلاقية بين أفراد الجماعة (التعاون • المشاركة الوجدانية) •

---

(١١) درس العلامة الامريكى تالكـوت بيرســونز "Talcott Parsons" هذه العناصر دراسة مستفيضة فى مؤلفه عن « النظام الاجتماعى » The Social System ويراجع الجزء الخاص بنماذج وانماط التوجيـــه القيمي Value Orientation [ص ١٠١ ـ ١١٢] •

٢ - درجة استعداد الجماعة من فهم وتحمل المسئولية الخلقية .

٣ - مدى نفاذ التفاعل الجمعي .

٤ - الآداب الشعبية ذات الفعاليات القوية ودرجة تأثيرها ودرجة الاستفادة منها .

٥ - درجة التحوّل عن المعتقدات الخاطئة والاوهام الباطلة .

٦ - مقدار الصد عن التعصبات الطائفية أو العشائرية او العنعنات العرقية .

٧ - مقدرة الجماعة على التعبير عن اهتماماتها المشتركة .

٨ - قدرة الجماعة على تعديل وتطوير النسق الاجتماعية والمعيارية .

٩ - نوع الاستجابة ازاء القيم التي تحملها وسائل الاتصال الجماهيري من صحافة ومجلات وكتب واذاعة وتلفزيون وصور متحركة ...

١٠ - قدرة الجماعة على اكتساب القيم **Value-Acquisition**

والمهم من دراسة وتخطيط الوضع القيمي هو العمل على الاستفادة من جوانب القوة التي تكمن وراء القيم - تقليدية كانت او مستحدثة - حتى يتحقق الاستغلال الأمثل للقوى الاخلاقية باعتبارها قوى شعبية ديموقراطية لا تختص بها طبقة مهنية أو مستويات ثقافية معينة[١٢] ومن الخير أن نشير في هذا المقام الى ان القوى الاخلاقية تعمل بطاقة امكانياتها المعنوية والروحية من البيئة الاجتماعية المتجانسة التي تتميّز « بقرب المسافات الاجتماعية » التي تهيىء أسباب الألفة والتقارب بين فئات ومستويات الجماعات والتي من شأنها أن تقلل المتناقضات المعوّقة للانطلاق أو التطور سواء من واجهته المادية او المعنوية .

ثانيا - أما عن تنمية الروح المعنوية[١٣] وتطوير القيم الاخلاقية

أ - فنحن نرى انه من الاهمية بمكان أن نعمل على تنمية الروح المعنوية

---

(12) Cournot : Essais Sur les Fondements de nos Consciences Paris, P.U.F.,T.I.

L. Lorwin; Time for Planning. N.Y. 1945.

(١٣) تقابل الدلالة الابتومولوجية « للروح المعنوية » ما يعنيه العلماء بالمصطلح الفرنسي "Morale"

في اطار من التخطيط الاخلاقي ، ذلك لان الروح المعنوية هي الركيزة الاساسية التي تعتمد عليها درجة التضامن والتماسك البنائي والوظيفي الذي يمكن ان يتحقق في نطاق الجماعة ، ففي تصورنا أن « الروح المعنوية » ليست تعبيرا تجريديا ، بل في تقديرنا أن الروح المعنوية تعكس في مفهومها الاجتماعي حالة من التماسك المتواجد والمتحقق تحققا فعليا ، والذي يساعد الجماعة على بسط معاييرها التقويمية وتحقيق الاستمرارية لقيمها الاجتماعية والاخلاقية ، فاذا لم يجعل التخطيط الاخلاقي هدفية تنمية الروح المعنوية أحد أبعاده الاساسية ، تهدد البناء الاجتماعي بلون من ألوان الوهن او التحلل الخلقي **Demoralization** وفي هذه الحالة من التفسخ لا يتحقق التماسك القوى داخل الجماعة ، حيث تتحقق معايير وقيم الجماعة ـ لا عن استجابة تلقائية ـ ولكن عن ضوابط قاهرة • ان تقوية الروح المعنوية ـ بدالتها ـ من شأنه أن يكوّن عنصرا أساسيا من انجاح عمليات التخطيط الاخلاقي ـ وان كان لهذا الموقف الفكري كساء ميتافيزيقي ـ فالروح المعنوية هي الرابطة الخلقية التي تقوي الاواصر التي تشد أخلاقية الفرد بأخلاقيات مكوّنات النسيج الاجتماعي وبغير هذه الرابطة او بضعفها ووهنها يتحوّل المجتمع الى مجموعة من الذرات المادية الفردية أو الكائنات المتحركة التي لا يقود سلوكها أي قصد موحد او مخطط •

وفي تقديرنا ان الروح المعنوية ـ من الناحية الوظيفية ـ تكمن وراء كل موقف تقدمي أو تعديلي للعمل والسلوك الاخلاقي ، بمعنى انها تفتح أمام « التطوير الاخلاقي المخطط » مجال التحقق وطريقة التأكد ، وتولد في الانسان النشاط الضروري للاستجابة التلقائية للانماط الاخلاقية المتطورة التي قد تعوزها المساندة في مراحل انبثاقها بصورة اولية ، ذلك لانها تقوّي الارادة العامة التي تعتبر ـ كمضمون ميتافيزيقي ـ الينبوع النهائي الذي ينبثق عن جميع ما في المجتمع من نظم وقيم ومثل أخلاقية وقواعد سلوكية •

ومن خلال ما تقدّم يمكننا القول أنه لكي نضمن تحقيق التماسك الاجتماعي وتدعيمه في ظل التطوير المخطط للقيم الاخلاقية ، فان ذلك يستلزم ولا شك تقوية الروح المعنوية •

أما فيما يتعلق بتطوير القيم الاجتماعية والاخلاقية ، فانه مما لا شك فيه أن ميكانزيه التطور ينتقل عادة من التطور التكنولوجي أو التطـور الاقتصـادي أو السياسي الى التطور الاجتماعي والاخلاقي أو الاصح أن نقول أن أشكال التطور النوعية تتفاعل تفاعلا وظيفيا تكامليا فيما بينها اذا كان التطور سويا ، وعلى أي الحالات فنحن لا نعتبر أن التطور قد بلغ غايته الا اذا انطوى على تطوير اخلاقي بشكل راديكالي •

واذا شئنا ان نأخذ من التجربة العربية شاهدا للتوضيح ، فانه قد يكون من المفيد أن نسترجع ما سبق أن قدمناه من خطوط عامة تخطيطية لتطوير قيمنـا الاجتماعية والاخلاقية يمكن تلخيصها فيما يلي(١٤) :ـ

١ ـ استخلاص سلّم للقيم التطويرية التي تناسب طبيعة المرحلة الانتقالية من الوضعية الاقطاعية الى الوضعية الاشتراكية الديمقراطية التعاونية •

٢ ـ أن يرتكز سلم القيم أساسا على مبدأ « شرف العمل » بهدفية القضاء على النزعات الاتكالية ، التي كثيرا ما أدت الى ضياع فرص الانتاج الابداعي ، واسهمت في انتشار فكرة التعايش الطفيلي •

٣ ـ محاولة اقتلاع الامثال الدارجة المهبطة أو المبطئة أو المعوّقة لاستغلال القوى المبدعة الكامنة في امكانياتنا واستعدادتنا التحصيلية والتجريبية من مورثاتنا الثقافية ، من خلال رقابة تربوية موجهة ، ومواجهة تثقيفية وترشيدية ، وبالترويج لامثالنا الشعبية وحكمنا الادبية التي تشجع المساهمة الايجابية في القيام باعمال وجهود انشائية ، تتعـدى في نطاقها الاهـداف الذاتيـة والشخصية ، وتخرج المواطنين عن عزلتهم الاجتماعيـة ، وجنوحهم الى السلبية واللاانتمائية ، وتهربهم من تحمل المسئولية •

٤ ـ غرس منميّات الاتجاه نحو تفضيل الجهد الجماعي والنشاط التعاوني عـن طريق « العمل المشترك » في جل المستويات التثقيفية التربوية والتوجيهيـة

---

(١٤) الدكتور احمد الخشاب : الضبط والتنـظيم الاجتمـاعى ص ٢٦٣ ـ ٢٦٨ •

الدكتور احمد الخشاب : الارشاد الاجتماعى ٣١ ـ ٣٦ •

حتى يتغلغل هذا الاتجاه بصورة عملية تطبيقية في أعمالنا الانتاجية ، وانطباعاتنا الفنية ، وتصوراتنا وانجازاتنا الادبية وأحكامنا التقديرية •

٥ - استنبات وتنمية « الاخلاقيات والقيم الاجتماعية » التي من الحري ان تنبثق من طبيعة المفهوم التطويري لكياننا الاجتماعي ، وفي تصورنا أن في صدارة هذه الاخلاقيات ، المبادأة الابداعية الانشائية البناءة ، والتمركز حول المشخصات الذاتية للقومية العربية ومعاييرها الروحية ، والتقييم العلمي لاهمية التخطيط والتنظيم للبُعد الزمني والخلقي •

٦ - انماء الاحساس بالمسئولية الاجتماعية والمسئولية الاخلاقية ، بمعنى أن يرسّخ في الفرد الاعتقاد بان هناك واجبا أساسيا يلتزم بمقتضاه كل مواطن أن يقوم بعمل ايجابي نافع لجماعته ، وأن قيامه بهذا العمل يكسبه شرف المواطن الصالح ، وأن عليه أن يخلص من أداء ما يوكل اليه من عمل ، وفي ذلك ارضاء لضميره الفردي ، وتحقيق لوعيه الجماعي واستجابة لشعوره القومي •

٧ - اشاعة الاخلاقيات الاشتراكية القائمة على تحقيق تكافؤ فرص العمل للمواطنين والعدالة الاجتماعية على الصورة التناسبية ، والكفاية الفنية في المجالات الانتاجية والديمقراطية الاجتماعية في نطاق الخدمات التعليمية والإسكانية والعمرانية(١٥) •

٨ - وضع دستور أو دليل سلوك للآداب المهنية(١٦) التي من شأنها أن تحقق « مناخ السلم الصناعي » على الصعيد العمالي ، على أساس التوحيد النوعي والنمطي من تكافؤ خطوط الانتفاع والاستفادة من السلع المنتجة • بين كافة مستويات المنتجين وكل مستويات المستهلكين ، وعلى افتراض تيقظ الضمير

---

(١٥) الدكتور احمد الخشاب : أخلاقيات الاشتراكية العربية - مقال بمجلة منبر الاسلام عام ١٩٦٣ •

(١٦) الدكتور احمد الخشاب : الاشتراكية العربية والاداب المهنية مقال بمجلة منبر الاسلام عام ١٩٦٣ •

المهني والاهتمام بالعنصر الانساني في المجتمع الصناعي ، مع الاخذ بالاسلوب العلمي والتوجيه المهني والترشيد في المجال الانتاجي •

٩ – تمكين المواطنين من أن يطوّروا أنفسهم تطويرا سليما ليتكيّفو مع الوضعية الجديدة ، ونحن نعتبر أن تثبيت القيم الاجتماعيـــة القائمة على أخلاقيات اشتراكية تعاونية ، ضرورة اخلاقية •

١٠ – تنسيق عناصر ودرجات التوجيه القيمي[١٧] ، كوسيلة لادماج الاخلاقيات المتطورة في مواقف واستجابات وتصرفات الافـراد ، بحيث يسـير تلقين المعطيات الاخلاقية في خط واحد مهما تنوعت وتعددت أجهـزة التنشـئة والتربية والنوعية والارشاد ، وبحيث لا تتعارض القيم التي تحملها وسائل الاتصال الجماهيري • من صـحافة ومجلات واذاعة وتليفزيون وصـور متحركة وما الى ذلك من الاجهزة التي لها تأثيرها القوي على القيم الاخلاقية للمواطنين •

ثالثا – واذ بلغنا هذه المرحلة يجدر بنا أن ننتقل الى الركيـزة الثالثـة في التخطيط الاخلاقي ألا وهي رسم حدود وأبعاد النسق القيمي "Value. System"

ونعني بذلك تخطيط نسق او نظام متدرج للقيم Hierarchy of Values ينطوي على أهم المكوّنات القيمية الفرعية التي تكفل الانتظام المضطرد للوجه المعنوي من البناء الاجتماعي ، على أن يوضع في الاعتبار أن القيم لا تقوم في بساطة عشوائية، أو أنها تنشأ طليعة منعزلة أو في وحدات منفردة ، بل انها أشبه ما تكون بالعناصر المترابطة المتفاعلة فيما بينها والتي تنتظمها وشائج مستمرة الفعالية والصيرورة[١٨]. وآية ذلك أن نسق القيم يرتبط في كل مرحلة اجتماعية ارتباطا بنائيا ووظيفيا بالانساق الاخرى المصاحبة لها او المتفاعلة معها • وأهم ما يتميز به سلم القيم في

(١٧) التوجيه القيمى مفهوم واسع ينتظم كل مجموعة القيم الاخلاقية التى تتمسك بها الجماعة والتى تؤثر فى علاقات الافراد وتوجه سلوكهم تجاه انفسهم واتجاه الاخرين واتجاه المجتمع ككل •

(18) Talcott Parsons, The Social System pp. 57—67 101—112.

المجتمع هو التنوّع في المواقف ازاء القيم الاجتماعية والاخلاقية ، لذلك يجب ان يركّز الاهتمام على العناصر الاساسية والاصلية المكوّنة للنسق القيمي ولا سيما ما اتصل منها بالبيئة المحلية أو بالشخصية القومية[١٩] .

وفي الواقع نحن تنظر الى النسق القيمي من الناحية الوظيفية على أساس مدى ملاءمته للبنية الاجتماعية ، ونرى أنه يجب أن يعكس ويجسد الاتجاهات الرئيسية التي تنبثق عن طبيعة النظام الاجتماعي ومدى استعداده للتطور والنماء ، فالنسق القيمي هو الذي يكسب التنظيم الاجتماعي شكله واتجاهه ، فهو بمثابة العمود الفقري للنظام الاجتماعي والمضمون الحضاري ، ويتجلى ذلك من المحتوى الوظيفي للقيم الاجتماعية والاخلاقية المسيطرة وتلك التي تنبثق عن التطور أو تدفع الى التغيير الاجتماعي . وغني عن البيان أن القيم هي التي تحدد قواعد السلوك العام وهي التي توجه الفعل الاجتماعي والتصرف الفردي ، ذلك لانها تعطي نمطا تنبؤيا . وهي – بهذا المفهوم الوظيفي – تعتبر من الابعاد الاجتماعية الاساسية للبنيان الاجتماعي ، باعتبار أنها تتخلل كل النشاطات والفعاليات ، فضلا عن انها تشكّل المعايير التي تصاغ في ضوئها الاحكام التقويمية والاخلاقية ، فهي تضع حدا فاصلا بين ما يعده المجتمع سلوكا مثاليا او مقبولا ، وبين ما يعتبره المجتمع أمرا مرغوبا عنه أو ممنوعا عليه . كما انه لا شك أن للقيم وظيفتها في توحيد المواقف والاستجابات ، ومعنى ذلك أن النسق القيمي من شأنه أن يعمل على تحقيق التضامن الوظيفي والتماسك البنائي والتساند الطبقي والتوحد السلوكي ، ولذلك يجدر أن يكون هذا النسق في تناسق مع التطور الذي يعتور الجانب المادي والجانب المعنوي في النسيج الاجتماعي . وفي حالات التغيير الارادي المخطط لابد وان يوضع مخطط للتوجيه القيمي ، يسارقه مخطط للنسق القيمي الذي يلائم طبيعة التحول الذي حدث أو التطور المرغوب فيه او المتطلّع اليه .

---

(١٩) يتوقف نسق القيم على النمط والجوهر الحضارى والثقافى ، فمثلا نجد ان قيمة « الشرف والعرض » تمثل بعدا هاما من ابعاد نسقنا القيمى في المجتمع العربى ، بينما هذه القيمة لا تمثل هذه المكانة من النسق القيمى لكثير من المجتمعات الاوربية .

يبدو ان التوضيح العملي والتطبيقي للتوجيه القيمي ، ورسم أبعاد السلم والنسق التخطيطي الاخلاقى لا يتأتى الا على هدى وعينا بالدور الذي يمكن ان تؤديه الدراسات الاجتماعية في هذا الحقل الحيوي • واذا كان لنا ان نتخذ من واقعنا العربي منطلقا فانه لابد أن نضع في الاعتبار ان مجتمعنا قد سادت فيه قيم أجتماعية واخلاقية لا تكاد تتفق مع طبيعة الوضع المتطور ، وان التطوير يجب ان يرتكز على تفهم علمي لطبيعة مرحلة التحول الاجتماعي ، ولا يمكن ان يتحقق ذلك الا عن طريق مزيد من الدراسات والتحليل لعناصر وركائز « الوضع القيمي » ، ولذلك يتعين على المشتغلين بالدراسات الاجتماعية والبحث الاجتماعي الميداني ، القيام بمجموعة دراسات تخدم العمل الاجتماعي في هذا المجال ، ونذكر على سبيل المثال الدراسات التالية :

١ ـ دراسة الطبيعة النوعية للعلاقات الانسانية والاجتماعية ، دراسة تتبعيّة شاملة بحيث يمكن ابراز الفوارق الجوهرية بين قيم مجتمع ما قبل التطور « والمجتمع المتطور النامي » على ان تستغرق هذه الدراسة التحليلية التتبعية المقارنة، التفهم الشامل للعناصر التالية :

أ ـ فعاليات وقوة نفاذ القيم والاخلاقيات التقليدية[٢٠] التي كانت تسيطر على العلاقات الاجتماعية في مجتمع « ما قبل الانتفاضة المعاصرة » ، ويستلزم هذا ما يمكن أن يسمى « بالمسح الاخلاقي » "Ethical Survey"

ب ـ درجة التحول عن القيم الاخلاقية التي لم تعد ملائمة لطبيعة المرحلة الانتقالية التطورية مثل الاتكالية والتواكلية والسلبية واللاانتمائية والطائفية والشعوبية ويقتضي هذا دراسات سوسيومترية واستبارات قياسية ولوحات تخطيطية[٢١]

---

(٢٠) قد يستخدم القياس الاجتماعي "Sociometry" فى تحديد مدى سيطرة هذه القيم والاخلاقيات على العلاقات الانسانية والاجتماعية •

راجع فى هذا الصدد مجلة القياس الاجتماعى التى تصدرها الجمعية الامريكية للعلوم الاجتماعية •

(21) Am. Sociological Society, Sociometric Revue. N.Y. 1938.

وبيانيـــــة

"Sociometric Tests" and Sociograms"

في شرائح ومستويات البناء الاجتماعي ، وذلك بطريق العينة **"Sample"**

ج ـ الدالات الوظيفية لكل قيمة من القيم الاخلاقية السائدة ، وخاصـــة القيم المرتبطة بالتغير مع استبار الصراع المحتوم بين القيم الآفلة والقيم الناشئة وتتطلب هذه الدراسة فرعا خاصا من دراسة ديناميات الجماعة •

Social and Group Dynamics

د ـ مظاهر ونوعية وأجهزة الانضباط أو الضبط الاجتماعي **Social Control** للوقوف على عادات وتقاليد الخضوع للسلطة والامتثال للقيم الاخلاقية والتعرف على أثر الجماعات الضاغطة **Pressure Groups** على مواقف واستجابات وسلوك الافراد ومدى ادراك واستعداد الأفراد والجماعات للمسئولية الاجتماعية او الجماعية المشتركة ••

(٢) دراسات تتعلق بظاهرة التحضر Urbanization(22)

ويهمنا في مجال التخطيط الاخلاقي مجموعة من الدراسات الفرعية تتناول الامور التالية :

أ ـ الصراع بين القيم البدوية والقيم الريفية والقيم الحضرية ، على أساس أن هناك حركات تهجير وتوطين للقبائل أو العشائر وهجرات غير مخططة من القرى والريف الى المدن وهدف هذه الدراسة هو محاولة التعرف على الوسائل التي يتحقق بها نوع من التجانس في القيم مستخدمة في ذلك المناهج والطرق العملية المتبعة في علم الانثروبولوجيا الاجتماعية والحضارية او الثقافية

Social and Cultural Anthropology

ب ـ مراحـل عمليــة التكيف الاجتمـاعي Social Accomodation للمناخ الحضري بما تنطوي عليه من عمليات جزئية تتعلق بتمثل القيم الحضرية "Acculturation" والانصهار او الاندماج في مقومات الهيكل القيمي للبناء الاجتماعي في مجتمع المدينة ، حتى يتحقق التجانس القيمي الى أبعد مدى ممكن •

(22) Bardot, Gaston, Le Nouvel Urbanisme, Paris, 1948.
Chauchard, Paul, Physiologie des Moeurs Paris, 1954.

(٣) **دراسات للبيئات الصناعية**

والهدف من هذه الدراسات التعرف الى البناء الاخلاقي في المجتمع الصناعي وفي مقدمة ما تعنى بابرازه هذه الدراسات :

أ ـ الآداب والاخلاقيات المهنية ٠

ب ـ العلاقات الانسانية في المجالات الانتاجية ٠

ج ـ الآثار الاجتماعية والاخلاقية لظاهرة « التغريب » **Peregrination**

د ـ لآثار الاجتماعية والاخلاقية للترشيد الصناعي او الافادة من الاسلوب العلمي في العمل الانتاجي **Rationalization**

هـ ـ الآثار الاجتماعية والاخلاقية للتشريعات العمالية وتضم التأمينات والتعويضات ٠

وهذه الدراسات وما اليها تعتمد على ما قدمه العلماء في ميادين علوم : الاجتماع الصناعي ، علم ادارة المشروعات الصناعية ، العلاقات الصناعية والهندسة البشرية ٠

(٤) **دراسات تطبيقية حول جنوح الاحداث والجريمة**(٢٣)

الغرض من هذه الدراسات الميدانية الوقوف على النتائج الموضوعية التي يمكن أستخلاصها من احصائيات الجرائم وتحليل الخصائص والظروف الاجتماعية للمجرمين ، والعوامل البيئة والاجتماعية التي أعتبارها اكثر الاسباب احتمالا في الدفع الى الجنوح او الى الجريمة ، مع بذل مزيد من التركيز على « مناطق الاجرام » ونوعية الجرائم ٠

---

(٢٣) نحن نعالج الجريمة هنا باعتبار انها عمل « لا أخلاقى » من وجهة النظر الاجتماعية ومن الواضح أن جنوح الاحداث ـ من الناحية الاصطلاحية ـ يختلف عن « الجريمة » ، ولكننا آثرنا هنا الجمع بين المفهومين لان طبيعة البحث لا تسمح بالتفصيل ولان الهدف من معالجة هذا الموضوع هو الاشارة الى علاقة الظاهرات غير السوية « بالتخطيط الاخلاقى » ٠ ونحن نشير بالرجوع الى كتاب الاستاذ عبدالجبار عريم المعنون نظريات علم الاجرام ـ الطبعة الثانية ـ بغداد ١٩٦٣ ٠

على ان هذا الغرض ليس هدفا في ذاته ، وانما القصد منه هو محاولة الوصول الى معالجة « المجرمين والمنحرفين » على أسس أجتماعية وخلقية ، وأهم من هـذا تدارس الوسائل الوقائية من الاجرام بطريقة منهجية مخططة ، واقتراح أبعـاد السياسة الجنائية ويهمنا بوجه خاص الدور الايجابي الـذي يمكن أن يقوم به « التخطيط الاخلاقي » في المجالات والميادين الآتية :

أ ـ تطوير القيم التي لها صلة ايجابية بارتكاب الجريمة ذلك لاننا نرى أن السلوك الاجرامي يعتبر في كثير من الحالات تجسيدا لبعض القيم الاجتماعية التي تأثر بها الفرد في تكوينه فقد يرى الفرد في « القتل » ـ في مواقف معينة ـ مظهرا من مظاهر الرجولة أو الكرامة ، اذا ما كان الدافع اليه حفظ الشرف او العرض ، انبثاقا من الواقع الاجتماعي والقيمي للجماعة التي ينتمي اليها •

ب ـ اعتبار ان « التخطيط الوقائي من الاجرام » من أهم عناصر التخطيط الاخلاقي فنحن نعتقد أن « سوء التنظيم الاجتماعي » ، وعـدم ترسخ القيـم الاخلاقيـة "Immorality" وعدم التفهم الصحيح للقواعد الدينيـة[٢٤] من الاعتبارات التي لها صلة كبيرة بالجنوح والجريمة •

ج ـ أن نتخذ الاسلوب التخطيطي كأداة في وضع « السياسة الجنائيـة » لعلاج المجرمين مع الاستنارة بآراء ونظريات الاجتماعيين في تقليص نسبةالاجرام• ولا بأس أن نشير الى آراء العلامة الايطالي « فيري » Ferri ، التي تنطوي عـلى كثير من العناصر ذات الطبيعة الاخلاقية ، فهو يرى بحق أن العـلاج الوقائي "Preventive Treatments" من تزايد الجرائم يكمن في العمل على تزويد الحياة الاجتماعيه بمقومات أخلاقية حتى تتجه فعاليات الافراد بطريقة غير مباشـرة في مسالك سوية غير اجرامية • وهو يرى ان اطلاق الحريات ، وتحسين الاحوال الاقتصاديه ورفع مستوى الخدمات الاجتماعية وما الى ذلك كفيل باقامة دعائم الدفاع

(٢٤) نحن لا نريد ان نؤكد في هذا المجال أن ضعف التمسك بالدين هو السبب الرئيسي في الاجرام ، ولكن كل ما نريد تقرير بهذا الصور أن العنصر الديني يمكن ان يكون عاملا اساسيا في منع ارتكاب الجرائم •

الاجتماعي ضد السلوك الاجرامي • وحبذا لو تم هذا على أساس احصائي وعلمي وتحليلي وتخطيطي[٢٥] •

وسار على نفس الخط الاجتماعي الاخلاقي العلامة هندرسون[٢٦] في اقتراحاته للاجراءات الوقائية التي يجب أن تنطوى عليها السياسة الجنائية ، فقد قدم مخططا وقائيا ينطوى على مجموعة من البرامج الاصلاحية والتشريعات والنظم التربوية التي تنطوى على تحقيق أهداف خلقية (منع الدعارة وشرب الخمر وتعاطي المخدرات وسوء استغلال تشغيل الاولاد الصغار في الصناعة) الى غير ذلك بما قد يطول سرده وتفصيله[٢٧] •

(٥) دراسة الآداب والاعراف الاجتماعية Folkways, Mores, Morals

والاصل في هذه الدراسة أن تكون وصفية تحليلية على أساس النظرة التكاملية الوظيفية البنائية ، وذلك من أجل الوصول الى هدف هام ألا وهو محاولة اختزال فعاليات ومظاهر ترسبات الآداب والقيم التي لم تعد توافق طبيعة المرحلة الانتقالية التطورية التي يجتازها مجتمعنا العربي في الآونة الراهنة ، وخاصة تلك الترسبات التي فقدت وظيفتها الاجتماعية بعد أن تغيرت البنية التي انبثقت عنها أو صاحبتها • ويكفي الاشارة في هذا المجال الى بعض التيارات والاتجاهات الفكرية والسلوكية التي ينبغي أعادة تقييمها على هدى التجربة الاجتماعية والمواجهة الحيادية المطلقة ، ومنها :

أ ـ المواقف السلوبية : اللاأنتمائية • اللامبالاة • الاتكالية • التواكلية ـ السلبية • العشوائية •

ب ـ النظرة السلفية : مع ما ينطوى عليه مضمونها من نظرة وروح تشاؤمية من الوضعية الاجتماعية المعاصرة •

---

(25) Ferri, Criminal Sociology, 1896. Tr. Paris, 1890.

عبدالجبار عريم : نظريات فى علم الاجرام • الطبعة الثانية ١٩٦٣ ص ٨١ـ٨٦ •

(26) Abdul Jabbar Araim, Crime Prevention, Baghdad, 1963 "Ferris" Plan of Prevention, pp 39—46.

(27) Op. Cit., (Ibid), Henderson's Proposal for Crime Prevention, pp. 46.

ج ـ التهويل والمبالغة والترحيب بالشائعات •

د ـ المسحة الطقوسية للأنشطة والمواقف العلمانية الاجتماعية •

هـ ـ ضعف الوعي التخطيطي وعدم تقدير وتقييم البعد الزمني •

(٦) دراسات متعلقة بالسياسة الاجتماعية

ولهذه الدراسات قيمتها بالنسبة للتخطيط الاجتماعي والأخلاقي ، اذ انه بفضلها يمكن ضمان تحقيق الاهداف العملية التالية وهي أهداف من طبيعة خلقية :

أ ـ استمرارية ودينامية التطلعات في مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية والاخلاقية على أساس أن تطوير الآداب العامة وتقوية الروح المعنوية من شأنه أن يدفع الى التطلع الى المستويات الاكثر انتعاشا والافضل وضعية في أحكامها ومعاييرها التقييمية •

ب ـ امكانية اخضاع هدفيات السياسة الاجتماعية لمتطلبات تطوير القيم الاجتماعية والاخلاقية والارتفاع بها الى المستوى الذي يجعلها طليقة متحررة من النزعات الطائفية والشعوبية والطبقية •

ج ـ التحكم في أبعاد النظام القيمي ، بحيث يكون مبدأ التدريج متمشيا مع مقتضيات التطوير الاقتصادي والاجتماعي والاخلاقي •

(٦) دراسات متصلة بالارشاد الاجتماعي

وفي تصورنا أن هذه الدراسات يمكنها أن تحدد معالم الطريق الى الاجراءات التطبيقية التي يجب ان تسلكها أجهزة الاعلام والترشيد والارشاد والتربية الاجتماعية والقومية لبلوغ الاهداف التالية :

أ ـ تأكيد فعالية القيم الاخلاقية ، والتصدي للايحاءات التضليلية التي حاولت أن ترسب في الاذهان أن تخلفنا الحضاري نتيجة طبيعية لجمود مورثاتنا الروحية والمعنوية والخلقية •

ب ـ اعادة تقييم استمداداتنا الحضارية والثقافية والعمل على تصفيتها من الانحرافات النظرية والعملية •

ج – رسم النماذج السلوكية العامة التي تتقيد بالسير وفقها منظمات واجهزة التربية والتنشئة الاجتماعية .

د – طبع المجتمع بالنظرة الموضوعيـــة ، وتأكيد الترابط العضـــوي بـين الديموقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية .

وبعد فهذه عينات هدفية ، تحتاج الى مناقشات ودراسات تفصيلية قد لايسمح المجال بالخوض فيها ، ولكنها تنتهي بنا على الطريق الى « تخطيط أخلاقي » ، فنحن نؤمن أنه في اطار من التوعية النظرية والعملية ، وايمان بالحتمية الهدفية ، يمكن أن تزدهر الآراء والأفكار ، وتنمو الاستعدادات وتنطلق الطاقات وتستغل الامكانيات وتكفل الحقوق والحريات وتخطط النشاطات والالتزامات والواجبات والاخلاقيات.

والله ولي التوفيق ؟

احمد الخشاب
قسم الاجتماع بكلية الآداب

قراءات مقترحة

1. Cuber, *Problems of American Society, "Values in Conflict".* New york, 1948.
2. Cole, G.D.H. *Principles of Economic Planning.* 1935.
3. Dobb, Maurice, H., *Soviet Planning in Peace and War.* 1942.
4. Lorwin, Lewis L., *National Planning in Selected Countries.* Washington, 1941.
5. Lewis, W., *Principles of Economic Planning, A Study Prepared for the Fabian Society,* 1952.
6. La Pière, R., *Theory of Social Control.*
7. L. Nelson., *Community Structure and Change "Planning and Change".* 1960.
8. Himes, Joseph, *Social Planning in America.* 1952.
9. Mannheim, Karl., *Man and Society in the Age of Reconstruction.* New York, 1949.
10. Lowis Wirth, *Planning Means Freedom.* 1949.
11. Odum, H., *Understanding Society.* N.Y. 1947.
12. Parsons, Talcott., *The Social System "Value Orientation".* 1951 Ch. I.
13. Abdul Jabbar Araim., *Crime Prevention.* Baghdad, 1963.
14. Henderson, Charles., *Peventive Agencies and Method.* N.Y. 1910.
15. Ferri, *Criminal Socialogy.* N.Y., 1896.
16. Healy, W., *The Prevention of Deliquency and Criminality J. of Criminal Law and Criminology* Vol. 24. 1933—1934.
17. Mannheim, Herman., *Criminal Justice ond Social Reconstruction.* London, 1946.
18. Carr, E.H., *New Society.* Beacon, 1957.

نظرية جوتلوب فريجه المنطقية

الدكتور ياسين خليل
استاذ مساعد فى كلية الآداب

الطريقة فى المنطق

مقدمـــة :

لكل علم من العلوم الطبيعية او الرياضية او الانسانية طريقة ومنهج يستخدمه الباحث للوصول الى المعرفة الحقيقية ، ولا نقصد بالمعرفة الحقيقية ما اعتاد الفلاسفة عليه من وصفها بالمعرفة اليقينية المطلقة ، بل نقصد بها تلك الخبرات التي تؤلف بفعل المنهج مبادىء منظمة يستطيع المرء بواسطتها تفسير اوسع قدر من مادة البحث والاهتداء الى حقائق جديدة •

ونحن الآن بصدد طريقة مهمة نظر اليها العلماء والفلاسفة منذ القديم حتى يومنا هذا كأساس متين تقوم عليه جميع العلوم ، بل ذهب العلماء والفلاسفة الى ابعد من ذلك حتى الزموا كل باحث بالاخذ بها ان هو اراد تأسيس علم او بناء نظام فكري او رمزي بعيد عن المتناقضات والغموض : هذه الطريقة هي المنهج المنطقي في البحث •

يتصور كثير من الناس ان هذه الطريقة في المنطق لايمكن ان تحقق ما يصبوا اليه العلماء ، وهم في تصورهم هذا انما يفهمون الطريقة بشكل يختلف عما هو معروف بين المناطقة ، فليست هذه الطريقة مرتبطة بالميتافيزيقا كما تخيلها هيجل ، كما انها لا تمت بصلة للطريقة التي اقترحها ماركس في تفسير المادة والتاريـــخ والتطور الاجتماعي[(١)] • انها طريقة بعيدة كل البعد عن هذه المفاهيم الفلسفية ،

---

(١) نقصد بذلك الطريقة الديالكتيكية باعتبارها منهج الميتافيزيقا المنطقي كما هو معروف عند هيجل ، او منهج الديالكتيكية المادية كما هو معروف عند كارل ماركس • وفي الحالتين لا يمكن اعتبار هذه الطريقة منهجا منطقيا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة •

لانها من حيث كونها اسلوبا منهجيا علميا عاما لا ترسم الا خطوطا تركيبية وعلاقات شكلية لرموز مختلفة تؤلف النظام المنطقي او الصوري • واذا ارتبطت الطريقة بهذا المعنى دون غيره ، فانها من دون شك تصلح لان تكون قاعدة عامة لجميع العلوم ، لان الصفة التركيبية والشكلية تجعل من الرموز مجرد اشارات يمكن تفسيرها تبعا للعلم الذي نريد اشتقاقه منها • وعلى هذا الأساس يشترط ان يكون التركيب المنطقي العام حاويا على جميع الصفات الاساسية للعلوم المختلفة •والطريقة في المنطق هي الوسيلة التي نستطيع بواسطتها اكتشاف هذا التركيب العام ليكون اساسا للعلوم جميعا • واذا كانت الطريقة في المنطق تستخدم الرموز والاشارات والعلاقات دون الكلمات ، فانها تقترب بذلك من الطريقة المتبعة في العلوم الرياضية حيث تلعب التراكيب والصيغ دورا رئيساً في البرهان والاستدلال • وبناء على ذلك يمكن تسمية الطريقة في المنطق بالطريقة الرياضية ، وهي تسمية تدل على مقدار تأثر المناطقة بالرياضيات في تعبيرهم عن الافكار والقضايا المنطقية بطريقة شبيهة بالرياضيات من حيث استخدام الرموز والانظمة الشكلية • وفي الحقيقة اننا نجد معظم محاولات الفلاسفة في بناء الانظمة الفلسفية متأثرة بالرياضيات التي اعتبرها الفلاسفة مثال العلم اليقيني[٢] • ولكن تقدمالعلم الرياضي وملاحظةعلمائه للطريقة الاستدلالية الموجودة فيه جعلهم ينظرون الى المنطق باعتباره أساس الرياضيات لما له من علاقة وثيقة بالاستدلال والاستنتاج • وبناء على ذلك يمكن تسمية الطريقة هذه بالطريقة المنطقية في الرياضيات ، وذلك لان علماء الرياضة وجدوا في هذه الطريقة

---

(٢) هنالك امثلة كثيرة في تاريخ المنطق تبين شدة الصلة بين الفلسفة والرياضيات ، فالمدرسة الفيثاغورية مثلا اهتمت بالاعداد واعتبرت العالم عدد ونغم ، وتأثرت فلسفة افلاطون المنهجية بالرياضيات الى حد كبير ، كما يظهر تأثير الرياضيات في منطق ارسطو بارز الوضوح • واصبح للرياضيات دورها الكبير في التفكير الفلسفي عند الفلاسفة المسلمين ، وظهر هذا الدور في العصر الوسيط المسيحى • وكان رينه ديكارت رائدا فى العصر الحديث في اتخاذ المنهج الرياضي اساسا لحل المشكلات الفلسفية كما يظهر ذلك بوضوح في منهجه • وحاول سبينوزا بناء ميتافيزيقا على أسس شبيهة بالرياضيات ، وجاءت ابحاث ليبنتز معبرة عن اثر الرياضة فى الفلسفة والمنطق • اما فى الفلسفة المعاصرة فهناك رسل وادنجتون وجيمس جينس واخرين غيرهم ممن تأثر بالرياضيات في فلسفته •

خير عون لهم يعتمدون عليه في البرهان التام الخالي من الفجوات التي طالما اشتكى منها علماء الرياضة ٠

وبناء على التحليل المتقدم للطريقة نفضل الاقتصار على العبارة « الطريقة في المنطق » ، ونقصد بها الطريقة الرياضية في المنطق والطريقة المنطقية في الرياضيات، خاصة وان جوتلوب فريجه في بحوثه المنطقية والرياضية ينظر الى الطريقة هـذه النظرة المزدوجة ، فيحاول بناء نظام منطقي شبيه بالانظمة المعروفة في الرياضيات مستخدما الرموز والعلاقات ، ليكون هذا النظام من جديد اساسا للعلوم الرياضية في العمليات البرهانية والاستدلالية ٠

١

الرياضيات التعميمية Mathesis Universalis

ترجع علاقة الفلسفة بالرياضيات الى البدايات الاولى للتفكير الانساني في العالم المادي وصوره وامكانية تحليله وتفسيره ٠ وبقيت هذه العلاقة متواصلة حتى يومنا هذا[٣] ، فاننا نلمس تأثير الفلسفة في الرياضيات واثر الرياضيات في الفلسفة٠ ولقد حاول الفلاسفة بناء الفلسفة على أسس رياضية ، وذلك للتخلص من الجدل المتناقض اولا والوصول بالفلسفة الى مصاف العلوم ثانيا ٠

وكانت فكرة Mathesis Universalis التي تبلـــورت على يد ديكارت وليبنتز وباسكال تهدف الى تعميم الرياضيات وتطبيقها على موضوعات اخرى٠ ونقصد

(٣) توجد في فلسفة القرن العشرين اتجاهات متعددة تؤكد اثر الرياضيات في الفلسفة وبالعكس ٠ ومن اهم هذه الاتجاهات « الوضعية المنطقية » التي تزعمها طائفة من علماء الرياضيات والمنطق والفلسفة ، وكانت غايتها تخليص العلوم من الميتافيزيقا وبناء قاعدة علميـة رياضية موحدة لجميع العلوم ٠ أمـا اثر الرياضيات في المنطق فظاهر ، خاصة وان جميع الدراسات المنطقية التي حاولت اشتقاق الرياضيات من المنطق او التي بلغت في رمزية المنطق حدا كبير اعتمدت على الطريقة الرياضية ودقة التعبير المتوفرة في الرياضيات ٠ واعتمدت بعض الفلسفات المثالية على الرياضيات كما هو واضح في كتابات جيمس جينس وآرثر ادنجتون ٠

بالرياضيات التعميمية الخروج من دائرة الرياضيات الاعتيادية الضيقة والاستفادة من مفاهيم العلوم غير الرياضية بغية توسيع هذه الدائرة بحيث تشمل علوما كثيرة تتفق في كونها تتخذ من الطريقة الرياضية في البـــرهان والاستدلال والرمزية اساسا لها • وبهذا المنهج العام تتوسع الرياضيات وتصبح عامة لعـــلوم شتى • ويترتب على هذا الهدف الكبير ما يأتي :ـ

أ ـ اختيار مفاهيم معينة تصلح لان تكون خاضعة للعمليات الرياضية •

ب ـ تطبيق طريقة التعريف المنطقية على هذه المفاهيم ، وذلك بغية تحديد معانيها ، لكي لا يسودها الغموض والابهام •

ج ـ تطبيق الطريقة الرياضية المعروفة في البرهان والاستدلال والرمزية •

فاذا تحققت هذه الشروط العامة امكن جعل العلوم غير الرياضية جزء من المنهاج الذي تسعى الرياضيات التعميمية الى تحقيقه • وهذه الشروط الثلاثةتؤلف اعمدة الطريقة في المنطق والرياضيات ، ومن دونها لا يمكن تحقيق الهدف المنطقي الكبير في بناء علم لجميع العلوم ، وهو الهدف الذي لا يزال قائما في بعض اتجاهات الفلسفة المعاصرة •

لقد بذلت محاولات جدية كثيرة لتحقيق هذا الهدف ، فكان ريمـــاندوس لولوس (١٢٣٥ ـ ١٣١٥) الرائد الاول • ومن الجدير بالذكر هنا ان مثل هذه المحاولات قديمة اشترك فيها الشراح القدماء والعرب وفلاسفة العصر الوسيط[٤] وقد تركزت البحوث جميعها على استحداث طريقة يستطيع الفرد بواسطتها جعل الاستدلال ميكانيكيا بغية ايجاد علم يصلح لان يكون اساسا لجميع العلوم ، بحيث يكون بمقدور هذا العلم الوصول الى جميع الحقائق بالاستدلال المنطقي • وكانت المحاولات الاولى منصبة على منطق ارسطو وهندسة اقليدس التي اتخذها العرب وفلاسفة العصر نموذجا مثاليا لعملية الاستدلال والبرهان •

حاول ريماندوس لولوس ايجاد طريقة يستطيع بواسطتها الحصول على جميع النتائج او الحقائق ، وهي الطريقة التي عرفت بالفن الكبير Ars Magna ، وذلك

(4) Bochenski, J.M., Formale Logik P. 318.

بان وضع نظاما على شكل اقراص دائرية متحركة قسمت الى حقول ، وقد رمز لكل حقل بحرف في القرص الكبير ، بينما وضع الاسماء والصفات في الاقراص الاخرى . فاذا ما تحركت هذه الاقراص بطريقة معينة امكننا الحصول على قضايا دينية او لاهوتية صادقة مثل « الله عادل » او « الله خير » وهكذا . ورغم كون الطريقة مطبقة على اللاهوت الا ان الفكرة التي سعى لولوس لتحقيقها جديرة بالاهتمام ، لانه اراد بهذه الطريقة استنتاج جميع الحقائق المعروفة في اللاهوت المسيحي والدين(٥) .

ولقد اثارت هذه الطريقة اهتمام ليبنتز الذي قرأ لولوس ، فدفعه هذا الاهتمام في الاتجاه نفسه نحو ايجاد قاعدة عامة لجميع العلوم مستعينا بالطريقة المنطقية . ولكن هذا العمل اكتسب جدية اعظم على يد ليبنتز خاصة وانه عالم الرياضيات من الطراز الاول ، فحاول نتيجة لخبرته الرياضية ان يقوم ببناء هذه القاعدة العامة بشكل يقترب بها من الرياضيات وحساباتها .

وكانت خطة ليبنتز وبرنامجه المنطقي العام محل اهتمام المناطقة والفلاسفةعلى حد سواء ، وقد سعى الى تحقيقه ولا يزال ائمة المنطق الرياضي وفلاسفة العصر الحديث(٦) . وقد اثنى فريجه على ما قدمه ليبنتز في هذا الحقل واعتبر فكرته في اللغة العامة عظيمة(٧) تزيد من القدرة العقلية وتذلل الصعاب والعقبات . ويعتبر ما قدمه فريجة في المنطق تحقيقا لفكرة ليبنتز في ايجاد طريقة رمزية تصلح لان تكون قاعدة للعلوم . وينطوي عمل ليبنتز على ايجاد خطة او طريقة اولا ، وعمل

---

(٥) حاول بوخنسكي في كتابه « المنطق الصوري » الانف الذكر تقديم مقتطفات من كتاب الفن الكبير للولوس ، مبينا في ذلك اهتمام لولوس بالطريقة الارتباطية والميكانيكية التي اثرت على ليبنتز (ص ٣١٩) .

(٦) بالرغم من عدم نشر مؤلفات ليبنتز المنطقية الا حديثا ، فان أثره في فريجه واضح جدا ، واذا نظرنا الى الدراسات المنطقية المعاصرة منذ ان ظهر كتاب رسل ووايتهيد Principia Mathematica ، فاننا سرعان ما نصل الى نتيجة هامة هي ان الجهد الذى يبذل في هذه الدراسات انما يسعى الى تحقيق هدف ليبنتز بالاستعاضة عن الكلمات بالرموز والحجج بالمنطق .

(7) Frege, G., Begriffsschrift P. XI.

برنامج عام وشامل ثانيا • يتمثل العمل الاول بما يسمى عادة بالطريقة الارتباطية Combinatory Method أما العمل الثاني فهو من صميم الرياضيات التعميمية او Mathesis Universalis وتتلخص الطريقة الاولى بما يأتي :ـ

أ ـ وضع الف باء للافكار ، وذلك باقتران كل فكرة برمز واحد فقط بعد تحليل الافكار والمفاهيم الى بسائطها •

ب ـ وضع كل الارتباطات المحتملة للافكار البسيطة ، ويستحسن عمل جدول (اذا كان ذلك ممكنا) يبين فيه جميع الافكار البسيطة •

ولكن ليبنتز لم يتوقف عند هذا الحد ، بل ذهب الى ابعد من ذلك واضعاً الشروط التي يجب ان تتوفر في الحساب المنطقي ، وهذه الشروط هي :ـ

١ ـ يجب تحليل جميع الافكار المركبة او المعقدة الى افكار بسيطة هي اوليات الافكار الاولى •

٢ ـ ان الافكار المركبة تتألف من الافكار البسيطة وذلك بالطريقة الارتباطية بحيث تكون الافكار البسيطة قليلة العدد ، لكنها بفضل الترابط تنتج افكارا كثيرة العدد •

٣ ـ يجب ان يكون لكل فكرة رمز واحد فقط ، فيكون للفكرة البسيطة رمز بسيط وللفكرة المركبة رمز مركب ، بحيث ان تحليل الرمز المركب يوجب كذلك تحليلا متناظرا في الفكرة المركبة •

٤ ـ ايجاد العمليات الاستدلالية وذلك باكتشاف جميع العلاقات القائمة بين الافكار البسيطة ، وهذه عملية جوهرية يتم بواسطتها تحقيق الميكانيكية الرياضية في المنطق والحساب •

ولقد اصاب ليبنتز في وضع هذا البرنامج الذي اصبح حجر الزاوية في النظريات المنطقية الحديثة التي تقترب من الرياضيات في الطريقة والمنهج • ولاشك ان اثر الرياضيات في فلسفة ليبنتز المنطقية كان له اكبر الاثر في بناء لغة عامة يستعين بها الفكر على حل المشكلات وتكون دليلا دقيقا لحسم النزاع بين الفلاسفة والمفكرين • فالبرهان على الحقائق التي تحتاج الى هذه العملية يكمن في تحليل

الافكار التي يصاحبها تحليل للرموز فتصبح هذه الافكار محسوسة تجري تبع طريقة ميكانيكية • واذا تم هذا العمل ، وذلك بوضع لغة رمزية للفكر Charakteristik der Vernunft تتخذ شكل حساب كما هو معروف في علم الحساب والجبر • ولقد ادرك ليبنتز خطر استعمال اللغة المتداولة ، لان كلماتها وعباراتها تحتوي على معان مختلفة تزيد في غموض العبارة وابهامها ، فلابد من اختيار لغة رمزية تقضي على هذا الابهام وتتخذ من الاستدلال اساسا ومنهجا • ويقترح ليبنتز طريقتين منطقيتين متأثرا بلولوس :ـ

١ ـ طريقة الاختراع Ars inveniendi وهي طريقة عامة نتوصل بواسطتها الى اشتقاقات او الى جميع النتائج من مقدمات مفروضة بالتوالى •

٢ ـ طريقة التقرير Ars iudicandi وهي طريقة نقرر بمساعدتهاوبعد خطوات نهائية فيما اذا كانت العبارات او الصيغ المنطقية موجودة في تتابع منطقي ام لا[٨] •

واذا نظرنا الى فلسفة ليبنتز التي احتواها بحثه في المونادولوجيا ، فاننا سرعان ما نتبين اثر الرياضيات فيها ، فالحقائق عنده على نوعين :ـ حقائق عقلية وحقائق واقعية ، تتميز الحقائق العقلية بكونها ضرورية وضدها غير ممكن (مستحيل) ، أما الحقائق الواقعية فتتميز بكونها احتمالية وضدها ممكن •••••ـ•ـ• وان قضايا الرياضيات ترجع بالتحليل الى تعريفات وبديهيات ومصادرات[٩] • وفي نهاية المطاف يصل الفرد الى افكار بسيطة لا يستطيع ان يعطيها تعريفا ، ويصل كذلك الى بديهيات ومصادرات وبعبارة اخرى الى المبادىء الاساسية التي لا يمكن البرهان عليها ، بل ولا تحتاج اليه • وهذه هي القضايا الذاتية Die identischen Aussagen التي يحتوي ضدها على تناقض واضح[١٠] •

وبناء على ما تقدم يصبح امامنا الطريق واضح المعالم ، الطريق الذي يجب ان تقوم عليه الرياضيات التعميمية ، وهو ان نبدأ بافكار بسيطة غير معرفة نعرف

(8) Hermes, H., Einführung in die mathematische Logik P. 79.

(9) Monadologie, § 33, § 34.

(10) Ibid., § 35

بواسطتها ما يمكن تعريفه من الافكار الجوهرية ، وبديهيات لا تحتاج الى برهان ، وتعريفات نستخدمها في الخطوات الاستدلالية والبرهان • وهذه هي الطريقة التي اتخذها المناطقة سبيلا لهم في بناء الانظمة المنطقية ، وقد حقق اهدافها في حقل المنطق جوتلوب فريجة الذي سنشرح طريقته بالتفصيل في بناء لغته الرمزية •

٢

الاستدلال والبرهان

(١) شروط البرهان

يعتبر اقليدس في بناء علم الهندسة الرائد الأول من حيث انه استطاع صياغة الكثير من خبرات الشعوب التجريبية في حقل الهندسة في نظام متناسق تترتب فيه القضايا بشكل منطقي ، بحيث تصبح اجزاء هذا النظام كلا متناسقا • واستخدم اقليدس في عمله هذا الاستدلال المنطقي والبرهان لبناء نظامه الهندسي ، فلا يمكن حل مشكلة هندسية الا بالاعتماد على ما سبقها من مشكلات محلولة او بديهيات موضوعة او تعريفات توضيحية • واصبح هذا النظام المثال الحي للدراسات الرياضية ، بل حاولت بعض الدراسات الفلسفية ان تتخذه اساسا لبناء فلسفة برهانية(١١) •

ولكننا في الوقت نفسه علينا ان لا نغفل العمل العلمي الذي قدمه ارسطو في حقل المنطق ، فرغم اختلاف الخط التطوري للمنطق والرياضيات ، الا اننا في حقيقة الامر نلمس الالتقاء التام منذ المرحلة الاولى ، فنظام ارسطو المنطقي لا يختلف من حيث البناء عن نظام اقليدس الهندسي اللهم الا في المفاهيم والافكار الاولية ، وهذا أمر بديهي لاختلاف طبيعة المنطق عن الرياضيات • واذا امعنا النظر في هندسة اقليدس ، فاننا نجد قوانين منطقية في البرهان هي الاساس في الاستدلال وحل المشكلات الهندسية ، وهذا تداخل يؤكد علاقة المنطق بالرياضيات منذ بدايات التطور الاولى •

(١١) حاول سبينوزا بناء فلسفته الاخلاقية الميتافيزيقية في كتابه [Ethik] تبعا للطريقة الهندسية في التعريفات والبديهيات والبراهين •

وجوتلوب فريجة الذي ساهم في ترسيخ العلاقة بين المنطق والرياضيات كان الرائد الاول في بناء لغة رمزية من نمط جديد استطاع بواسطتها التعبير عن اول نظام رياضي في المنطق متخذا من طريقة التحليل المنطقي للافكار والمبادىء اساسا في كشف العلاقة واثبات ان الرياضيات منطق متطور وان اصل الرياضيات منطق سواء في حقل المفاهيم او في حقل البرهان والاستدلال • ونظرية البرهان عند فريجة تتصف بكونها رمزية بحتة لا تحتوي البراهين فيها على كلمات او توضيحات جانبية او وصف منطقي يساهم في عملية البرهان بطريق غير مباشر ، بل اننا نجد في البرهان سلسلة من رموز للتعبير عن المعاني الصورية والتراكيب الرياضية ، كما اننا لا نجد غير سلسلة من صيغ رمزية متتابعة باستدلال منطقي ، حيث ان كل قضية او صيغة في هذه السلسلة قضية تامة الشروط وصادقة ، لانه اذا كان بين هذه الصيغ الزام او تتابع منطقي ، فان صدق المقدمة يستلزم بالضرورة صدق النتيجة • وما دامت العملية البرهانية تبدأ اولا بالبديهيات والتعريفات او مبرهنات سبق البرهان عليها وهي قضايا صادقة ، فان جميع القضايا فى سلسلة التتابع المنطقي الاستدلالي تكون صادقة ، لانه لايمكن استنتاج قضية كاذبة من مقدمات صادقة في برهان مكتمل الشروط •

وعلى هذا الاساس يجدر بنا تحديد معنى اكتمال الشروط في البرهان كما يراها فريجة في منطقه الرياضي ، لان هذه الشروط هي العمود الفقري في عملية البرهان ، وان البرهان لا يكون صحيح البناء اذا لم يستوف هذه الشروط جميعا :ـ

الشرط الاول : ويسمى هذا الشرط بشرط الكمال **Vollständigkeit**. يجب ان يكون البرهان وجميع العمليات الاستدلالية مكتفية بالرموز والتراكيب بعيدة كل البعد عن استخدام الكلمات والعبارات المساعدة في البرهان ، لان وجود هذه العبارات اللغوية دليل على عدم قدرة الطريقة الرمزية على التعبير عن جميع الافكار والمبادىء ، كما انه دليل على عدم كمال البرهان • لذلك يشترط ان تكون الطريقة الرمزية هي اللغة الوحيدة في التعبير عند أقامة البرهان • وبذلك يسلم البرهان من الغموض والالتباس •

هذا الشرط الذي حققه فريجة في دراساته المنطقية والرياضية هو الهدف الذي وضعه ليبنتز أمام عينيه في رسم خطوط برنامجه العام لبناء اللغة العامة Charakteristica Universalis ، لكي تصبح الرموز هي الحكم في المناقشة والبرهان •

الشرط الثاني : وهو شرط التتابع المنطقي Logische Folgerung يجب ان تكون القضايا في العملية البرهانية متتابعة يلزم بعضها عن البعض الاخر ، وبذلك نضمن صدق القضايا الموجودة في التتابع المنطقي ، لان علينا ان نبدأ بقضايا لا تحتاج الى برهان تتميز بالصدق ، وبهذا الشرط تسلم العملية البرهانية من حدوث قضية كاذبة في التتابع ، لان جميع القضايا المتتابعة في عملية البرهان يجب ان تكون صادقة ما دامت المقدمات صادقة خالية من التناقض •

هذا الشرط مهم جدا في كل عملية برهانية ، والا فان الاستدلال لا يمكن ان يكون أساس البرهان ، لان علينا ان نفترض قضايا صادقة هي البديهيات فنستنتج منها قضايا اخرى • وعملية الاستنتاج هذه هي عملية تتابع منطقي ، فاذا صدقت البديهيات صدقت جميع القضايا الملزمة عنها • وبتحقيق هذا الشرط المنطقي يكون فريجة قد حقق شرط ليبنتز في الحساب المنطقي المسمى « بفن التقرير » ، لاننا تبعا لشرط التتابع نستطيع ان نقرر فيما اذا كانت قضية ما مفروضة في تتابع منطقي أم لا ، فاذا كانت موجودة في التتابع فانها صادقة ، أما اذا لم تكن فانها قضية كاذبة او غير مقررة Unentscheidbar

الشرط الثالث: وهو شرط الاشتقاق المنطقي Logische Ableitung يجب ان يكون الانتقال من قضية الى اخرى خاضعاً لقوانين استنتاجية ، وانه لا يمكن باي حال من الاحوال ان يكون البرهان بغيرها ، لانها هي العمود الفقري في العملية الاستدلالية ومن دونها لا يمكن ان يتحقق البرهان وتكاثر القضايا • وبعبارة اخرى انه لا يمكن الانتقال من قضية الى اخرى من دون قوانين الاستنتاج •

هذا الشرط ضروري في البرهان لانه ضمان اكيد لاستنتاج قضايا من جهة ، وانه شرط مهم لتحقيق ميكانيكية العملية البرهانية من جهة اخرى • وفي هـذا الشرط الذي حققه فريجه في منطقه يكون هذا العالم المنطقي قد حقق في الوقت نفسه شرط ليبنتز في الحساب المنطقي وهو ان يكون الانتقال من قضية الى اخرى ميكانيكيا يخضع لقوانين وقواعد منطقية فقط ، وهو الشرط الذي اطلق عليه ليبنتز اسم « فن الاختراع » ، لاننا تبعا لشرط الاشتقاق نحصل على اشتقاقات منطقيـة تزيد من قدرة النظام المنطقي •

الشرط الرابع : وهو شرط تكامل السلسلة الاستنتاجية Lükenlosigkeit der Schlussketten يجب ان يكون البرهان دقيقا بحيث لا يترك شيئا ضروريا يدخل في العملية الاستدلالية الا ودخل فيها ، فلا يمكـن الانتقال من قضية الى اخرى دون ذكر القانون الذي تم بموجبـه الانتقال • وبواسطة شرط تكامل السلسلة الاستنتاجية نكون قد وصلنا الى ان كل بديهية او فرضية يقوم عليها البرهان لابد من ابرازهـا لتكون قاعدة أساسية للقوانين المبرهنة •

يذكر فريجة هذا الشرط ردا على ما شاهده في كتـاب ديدكند المعروف « ما الاعداد وماذا تكون »[١٢] من اختصار للبرهان وعدم ذكر الخطوات الاستدلالية بالتفصيل • وقد ترك هذا الاختصار الكثير بعض من القضايا التي لم يبرهن عليها ، وهذا بطبيعة الحال نقص في البرهان ، اضافة الى عدم ذكر ديدكند مجموعة من القوانين المنطقية الاساسية او غيرها • وهذا يشكل في الحقيقة صورة غير صحيحـة ومرتبكة للطريقة التي يريدها ديدكند في اخضاع الرياضيات الى المنطق • وعلى هذا الاساس تصبح الحاجة الى ذكر جميع القوانين التي نحتاجها في البرهان من الامـور الضرورية لكي نعرف كيفية الانتقال من قضية الى اخرى ، ونميز بين القضايا التي تحتاج الى برهان ، والقضايا التي لا تفتقر اليه ، لان البرهان على قضية ما يجب ان يتناول في التتابع المنطقي للقضايا قضايا هي أما مبرهنات سبق البرهان عليها او قضايا هي بديهيات ، وفي هذه الحالة يصبح الاستدلال المنطقي مستوفيا للشروط المنطقيـة المعروفة •

(12) Dedekind, R., Was sind und was sollen die Zahlen?

الشرط الخامس : وهو شرط المنطقية في البرهان او ما يسمى عادة بالاساس المنطقي Logische Grundlage : يجب ان تكون القواعد والقوانين منطقية ، بحيث ان جميع الانتقالات في البراهين تكون تبعا لقوانين منطقية معروفة، وان الحدس في هذه الحالات غير ممكن ، وانه اذا حللنا جميع هذه الانتقالات بخطوات منطقية بسيطة ، فان بامكاننا ان نبين انه لايوجد غير المنطق اساسا لها •

هذا شرط ضروري ما دام فريجه في كتبه المنطقية يحاول اخضاع علم الحساب او الرياضيات الى المنطق • لاننا اذا اعتبرنا جميع البراهين التي يسوقها فريجه برهانا واحدا يبدأ بالبديهيات والتعريفات وقوانين الاستنتاج مع استيفاء شروط البرهان ، فان هذا البرهان الجامع يبرهن على ان علم الحساب منطق متطور او ان أساس علم الحساب هو المنطق فقط • واذا كان هناك رأي آخر يشك في هذا البرهان ، فيجب ان يشير هذا الشك الى احتمال الخطأ في البديهيات والتعريفات او القوانين الاستنتاجية وتطبيقاتها في محلات معينة ، والا فان البرهان الذي نستطيع ان ندعوه نظرية فريجه الاستدلالية منطقي بحت • وبذلك يثبت رأي فريجه في اخضاع علم الحساب الى المنطق • وهذه هي الصفة المنطقية في البرهان والنظرية بمعناها الواسع •

ان استيفاء البرهان لهذه الشروط ما هو الا دليل على ادراك فريجه لمسائل مهمة في المنطق والرياضيات ، فالبراهين المعروفة في حقل الرياضيات كما ادركها فريجه خالية من ذكر القوانين المنطقية التي يستخدمها عالم الرياضيات في العمليات البرهانية ويعتبرها تحصيل حاصل ، مع العلم ان هذه القوانين هي الاساس في الاستنتاج • كما ادرك فريجه الاخطاء المترتبة على استعمال اللغة لايضاح بعض الخطوات الاستنتاجية ، فجاء منطقه خاليا من هذه الاستعمالات فحقق رمزية مطلقة في الرياضيات والمنطق • وادرك كذلك الرباط الوثيق بين المنطق والرياضيات فلم يكتف بالاشارة الى هذا الارتباط ، بل جعل المنطق هو الاساس سواء في تحقيقه لشروط البرهان او في اعتماده على المفاهيم والمبادىء المنطقية في اشتقاق الرياضيات • وبهذا العمل يكون فريجه قد ارتفع بنظامه الى الكمال الذي كان ينشده الفلاسفة والمناطقة وعلماء الرياضيات •

(ب) الحساب المنطقي ونظامه

تحدثنا فيما سبق عن الشروط التي يجب توفرها في البرهان وعلينا الآن ان ننظر الى ما قام به فريجه في بناء الحساب المنطقي الـذي يظهر فيـه الاستدلال والبرهان بشكل واضح ، لان علينا ان نميز بين البديهيات والمبرهنات التي تحتاج الى الاستدلال والبرهان • وتجدر الاشارة هنا الى ان مثل هذا العمل قام به اقليدس في حقل الرياضيات الهندسية • فاذا استعرضنا « مبادىء اقليدس »(١٣) وما يتضمنه هذا الكتاب من كتب فرعية لوجدناه يبـدأ بتعريفات للمفاهيـم الهندسـية وهي ايضاحات للافكار الاولية التي تظهر في البديهيات ، ثم ينتقل بعد ذلك الى ذكر المصـادرات Postulates والتي يبلغ عددها في الكتاب الاول مثلا ثلاث ، ويذكر بعدها البديهيات Axioms التـي يبلـغ عـددها اثنتى عشـر بديهية • كما قام بمثل هذا العمل ارسطو في كتابه التحليلات الاولى(١٤) حيث عرف بعض المفاهيم المنطقية المهمة اولا مثل الحد والموضوع والمحمول والمقدمة والقياس وغير ذلك لينتقل بعد ذلك الى ذكر الاقيسة التامة وهي البديهيات وعددها أربع في محاولته الاولى(١٥) ثم يخضع بديهيتين منهما بالبرهنة عليها الى البديهيتين الاوليتين ، فتكون المحاولة الثانية(١٦) محتوية على بديهيتين فقط • والشيء الذي يجب ذكره هنا لما له اهمية بالنسبة للمنطق والرياضيات ان ارسطو ذكر القوانين الاستنتاجية واستخدمها في البرهان على المبرهنات ، وبذلك تكون محاولة ارسطو جدية في هذا الصدد لاجل اقامة برهان خال من النقص • وبهذه الطريقة التي اتبعها ارسطو يكون المنطق قد استخدم الطريقة الرياضية بدقة بليغة لصياغة الحساب المنطقي او القياس اذا اردنا استخدام تعبير ارسطو •

وبلغت هذه الطريقة المنطقية ــ الرياضية غايتها عند جوتلوب فريجه الـذي حاول في كتابه المعروف باللغة الرمزية Begriffsschrift ان يعطينا حسابا

(13) Euclid's Elements.

(14) Organon, Analytica Priora

(١٥) نظرية ارسطو المنطقية الدكتور ياسين خليل ص ١١٦ــ١١٧ •

(١٦) المصدر السابق ص ١١٧ •

منطقيا متكاملا مستوفيا لجميع الشروط مستفيدا من الدراسات الرياضية التي بلغت من التقدم في فن البناء غاية في الدقة والعمل الاستدلالي • واذا اردنا التعرف على جوهر هذه الطريقة والبناء الشكلي لحساب فريجه المنطقي ، فان علينا ان نبدأ بكتابه « اللغة الرمزية » باعتباره المحاولة الاولى لبناء هذا الحساب • ومن الجدير بالذكر ان فريجه غير بعض المفاهيم والبناء الشكلي للحساب في كتابه المعروف « القوانين الاساسية لعلم الحساب »(١٧) ، اما الطريقة فانها بقيت ثابتة كما بقيت الخطوط الاساسية في بناء النظام ثابتة • لذلك فان الاخذ بالكتاب الاول لاستخلاص الطريقة بمثابة عرض عام لطريقته العامة التي اتبعها في كتبه المنطقية • ولكن ذلك لا يعني بتاتا تجاهل كتابه الرئيس ، بل سنحاول الاستفادة منه بعد عرض الخطوات المنطقية في كتابه الاول •

يتألف الحساب المنطقي كما بينه فريجه في كتابه « اللغة الرمزية » من ثلاث خطوات رئيسة ، جاء في القسم الاول من كتابه عرضا للافكار الاولية وايضاحا للرموز التي يتألف منها الحساب المنطقي • وهذه الافكار تؤلف في جوهرها الف باء اللغة الرمزية • وبامكاننا تصنيف هذه الافكار الى ما يأتي :ـ

١ ـ الافكار الاولية وتتألف من :

أ ـ المتغيرات والثوابت •

ب ـ الروابط المنطقية وتشمل الالزام والشرطية والبدل والعطف والنفي والذاتية •

جـ ـ الدالة والحد •

د ـ الثوابت المنطقية وتشمل الكلية والجزئية (واحد على الاقل) اما في القسم الثاني من الكتاب المذكور فان فريجه باشر بوضع القوانين الاساسية التي تعتمد عليها العملية الاستدلالية ، فجاءت بالشكل الآتي :

---

(١٧) انظر نظرية جونلوب فريجه المنطقية ـ المنطق واللغة ص ١٣٥ـ١٣٦ • [مجلة كلية الاداب ـ العدد السابع ـ سنة ١٩٦٤] •

٢ ـ القوانين الاساسية وتشمل :

أ ـ ما يتصل منها بالالزام وهي ثلاث بديهيات

ب ـ ما يتصل منها بالنفي وهي ثلاث بديهيات

ج ـ ما يتصل منها بالذاتية وهي بديهيتان •

د ـ ما يتصل بالكلية وهي بديهية واحدة

اما في القسم الثالث من اللغة الرمزية فيحتوي على تطبيقات لطريقته الرمزية • ومن الجدير بالذكر هنا ان القسم الثاني من الكتاب احتوى على الخطوتين الثانية والثالثة ، لان فريجه برهن على بعض القضايا مستعينا بالبديهيات والقوانين الاستنتاجية ، وبذلك تكون الخطوة التالية هي البرهان على المبرهنات • واذا نظرنا الى هذا النظام من زاوية حديثة جدا ، فاننا تجد تشابها تاما في الخطوات التي يتخذها علماء المنطق حديثا ، فرودلف كارناب مثلا يسمي الخطوة الاولى التي تضم الافكار الاولية والتعريفات والتراكيب البسيطة بالقوانين البنائية Formregeln ، بينما يسمي الخطوة الثانية بالقوانين التحويلية Umformungsregeln ، أما الخطوة الثالثة فهي عنده البراهين والاشتقاقات[١٨] •

ولكن مثابرة فريجه المستمرة لتحقيق هدفه في اشتقاق الرياضيات من المنطق جعلته يطور طريقته في عرض الحساب المنطقي ، ففي كتابه « القوانين الاساسية لعلم الحساب » " الجزء الاول " بدأ في القسم الاول بمناقشة الافكار الاولية وهي الدالة والفكرة والعلاقة • وهنا يظهر تأثير آراء فريجه التي انتهى اليها بعد مناقشات طويلة في مقالات متعددة حول المعنى والدلالة والشيء وغيرها • وهذا هو السبب المباشر الذي ادى الى حصول بعض التغيير في نظام فريجه المنطقي • والى جانب ذلك يوجد سبب آخر مهم هو ان محاولة فريجه في اللغة الرمزية انصبت على تكوين منطق شكلي فيه بديهيات ومبرهنات ليكون قاعدة أساسية للنظرية الاستدلالية في الرياضيات • أما في كتابه الاخير فان فريجه يحاول تحقيق هدفين مترابطين : الاول هو اخضاع الافكار الرياضية الى مفاهيم منطقية والثاني هو

(18) Carnap, R., Symbolische Logik § 21,22,23.

اخضاع البرهان الرياضي الى الطريقة المنطقية الاستدلالية • لذلك نجده يختار الان مفاهيم جديدة تصلح لان تكون قاعدة منطقية لتعريف الافكار الرياضية ، واذا ما تم له ذلك استطاع البرهان على مبدأ اشتقاق علم الرياضيات من المنطق • وعلى هذا الاساس وضع خطة الكتاب التي يمكن عرضها بالشكل الآتي :ـ

القوانين الاساسية لعلم الحساب ـ الجزء الاول •

قام فريجه في القسم الاول من الكتاب بعرض اللغة الرمزية التي احتوت على :ـ

أ ـ الافكار الاولية والرموز الاصلية Urzeichen ، ناقش فيها الدالة والفكرة والعلاقة وعرف الدالة وشرح قيم الصدق والدلالة والمعنى والفكرة والشيء • وانتقل بعد ذلك لمناقشة تعاقب القيم للدالة ، ومجال الفكرة والدالات ذات الحدين • ثم انتقل لمناقشة القضية وبعض الرموز مثل النفي وخط القضية والذاتية والكلية والالزام والبدل والعطف • وبعد ان اتم هذا الايضاح انتقل الى موضوع آخر في غاية الاهمية يتعلق بالنتائج والاشتقاقات والقوانين الاستنتاجية • واخيرا حاول فريجه توسيع مفهوم علاقة الكلية Allgemeinheitsbeziehung فناقش الكلية بالنسبة للدالات والافكار من الدرجة الاولى والثانية وانواع الحدود • والدالات من الدرجة الثانية لحدود من النوع الثاني والثالث ، ثم ناقش الكلية بالنسبة للدالات من الدرجة الثانية •

وكان فريجه في هذا العمل مدركا تمام الادراك هذا التسلسل المنطقي في نظامه المنطقي ـ الرياضي وقد سار بخطوات يمكن تلخيصها بما يأتي :ـ

١ ـ الافكار والرموز البسيطة التي اشتملت على الدالة والفكرة والعلاقة •

٢ ـ الافكار والرموز المركبة التي اشتملت على اهمية الروابط المنطقية باعتبارها الاواصر التي تربط الرموز البسيطة والقضايا المركبة •

٣ ـ النتائج والاشتقاقات باعتبارها الخطوة التي تلي تكوين الرموز المركبة ، كما انها مهمة في العمليات الاستنتاجية وفهم الطريقة الرمزية •

٤ ـ الدالات من الدرجات الثانية والثالثة لما لها من علاقة مباشرة بعلم الحساب ، كما انها في الوقت نفسه تكون نظاما منطقيا جديدا أعلى من النظام المنطقي الذي يشمل دالات من الدرجة الاولى ذات الحدود من النوع الاول .

ب ـ التعريفات Definitionen

تناول فريجه الخطوط العامة للتعريف ، وذلك بتقسيم الرموز والاسماء والصيغ ، وناقش تكوين الاسماء ومتى يدل الاسم على شيء والطرق التي بموجبها يكون هذا التكوين . وتناول القواعد الاساسية في التعريف ، وذلك ضمانا لطريقة واسلوب منطقي في تعريف الاسماء التي تحتاج الى تعريف . وبالفعل تناول فريجه بالتعريف بعض الدالات وتعريف فكرة العدد . وهو في هذا العمل لم يتناول كافة التعريفات ، بل عرف ما هو مهم بالنسبة لهذه المرحلة المنطقية . لذلك نجده يعود الى التعريف في الجزء الثاني من كتاب القوانين الاساسية لعلم الحساب ليعرف اشياء اخرى يحتاجها في المرحلة المنطقية الثانية في البناء العام .

جـ ـ القوانين المشتقة Abgeleitete Gesetze

واخيرا يتناول فريجه عرضه للغة الرمزية القوانين الاساسية والقواعدالمنطقية وبعض الاشتقاقات المهمة .

واذا نظرنا الان في هذا القسم من تكوين اللغة الرمزية في برنامج فريجه ، فاننا نلمس الطريقة المنطقية التي اتبعها في البناء المنطقي بكل وضوح ، وهو في بحثه هذا لا يختلف عن ما قدمه في كتابه " اللغة الرمزية " من حيث الطريقة اللهم الا بعض الاضافات في مجال المفاهيم والدالاتوالتعريفات . وهذه الاضافاتضرورية جدا مادام هدف فريجه ايجاد قاعدة منطقية يشتق منها جميع قضايا علم الحساب الضرورية . وهذا ما حصل بالفعل ، فانه يحاول في القسم الثاني من الجزء الاول لكتابه « القوانين الاساسية لعلم الحساب » ان يبرهن على بعض القضايا المهمة المتعلقة بالاعداد وعلم الحساب بعد ان انتهى من بناء نظرية استدلالية منطقية تحتوي على حساب القضايا وحساب دالات القضايا اضافة الى تخطيطه لحساب دالاتالقضايا من الدرجة الثانية والثالثة التي لها صلة مباشرة بعلم الحساب .

أما القسم الثالث من بحثه الذي تضمنه الجزء الثاني فانه يهتم بالاعـــداد الحقيقية ، وفيه تناول فريجه الدراسات المختلفة بالنقد ، فنجده يستعرض اولا القواعد الاساسية في التعريف واضعا نصب عينيه القاعدة المنطقيـــة في التعريف القائلة : بان على التعريف ان يكون تاما بحيث تكون حدوده واضحة أما القاعـدة الثانية التي يوليها فريجه اهتمامه فهي : ان يكون التعريف بسيطا بعيدا عن التعقيد • أما النظريات التي انتقدها فريجه في هذا البحث فهي نظرية جورج كانتـــور في الاعداد اللاعقلية ونظريات هاينه وتوما وغيرها • كما تناول فريجه في بحثه هذا موضوعا في غاية الاهمية هو نظرية العلاقات والفئات ، وبذلك يكون فريجه الرائد في وضع الاقسام الاربعة المهمة في المنطق الرياضي وهي :ـ

١ ـ حساب القضايا	**Satzkalkül**
٢ ـ حساب دالات القضايا	**Prädikatenkalkül**
٣ ـ حساب العلاقات	**Relationenkalkül**
٤ ـ حساب الفئات	**Klassenkalkül**

نستخلص مما تقدم من هذا العرض لطريقة فريجه في بناء الحساب المنطقي انه بدأ بعرض الف باء اللغة الرمزية ليقوم ببناء بعض التراكيب المهمة لخطـــوة ثانية ويختار بعض القضايا كبديهيات ليبرهن بالتالي على القضايا التي تحتاج الى البرهان • فكان في الاول يبني الاساس المنطقي ليستطيع البرهان على قضايا علـم الحساب او اشتقاقها من هذا الاساس • وقد تناول برتراندرسل والفريد نورث وايتهيد في كتابهما Principia Mathematica هذه الطريقة تمـاما في بنـــاء نظريتهما المنطقية التي استقت معظم افكارها ومبادئها وخطوطها الاساسية من دراسات جوتلوب فريجه وابحاثه المنطقية وبصـــورة خاصة من بحثه الشـــهير " القوانين الاساسية لعلم الحساب " •

٣

طريقة التحليل المنطقي

ان الدراسات المنطقية والفلسفية المعاصرة مدينة للطريقة التي اتخذت من التحليل أساسا في معالجة المشكلات والمتناقضات • وطريقة التحليل المنطقي هذه بابسط صورها تعني توضيح الافكار والانظمة التي يستخدمها المرء في الدراسات العلمية • ونقصد بتوضيح الافكار والانظمة ما يأتي :ـ

١ ـ تحليل الانظمة الى اولياتها التي تشمل الرموز والعلاقات •

٢ ـ تحديد معاني الرموز وذلك بتعريف ما يمكن تعريفه لكي لا يكون في البحث غموض او تناقض •

فمن الضروري اولا ان نكتشف التركيب العام للنظام وذلك بمعرفة العلاقات التي تربط الرموز بعضها بالبعض واتجاه هذه العلاقات • أما عملية تحديد معاني الرموز فهي ضرورية أيضا ، لانها تعطي للرمز معنى معيناً يميزه عن بقية الرموز • وقد عرف التحليل المنطقي بهذا المعنى عند قدماء الفلاسفة اليونان واتضحت خطوطه الاساسية عند ليبنتز نتيجة لمعرفته بعلم الرياضيات واتخذ شكله النهائي الواضح عند جوتلوب فريجه الذي اتخذ من هذه الطريقة منهجا لمعرفة أسس الرياضيات وعلاقتها بالمنطق • ان الشيء الذي تميز به فريجه في التحليل المنطقي هو معالجته لانظمة مؤلفة من رموز كما هو الحال في الرياضيات مثلا ومحاولته الجدية لتعريف العدد حيث نجد فريجه يقدم نموذجا رائعا للتحليل المنطقي في كتابة " أسس علم الحساب "[١٩] يناقش مختلف الاراء مبينا ضعفها واختلاطها بعلم النفس متوصلا بعد ذلك الى تعريف العدد من الوجهة المنطقية البحتة •

واذا اردنا ان نخرج من هذه الدائرة الضيقة لمفهوم التحليل المنطقي الى دائرة اكبر ، فاننا نستطيع القول ان التحليل المنطقي عملية منطقية تتصل بكل جوانب علم المنطق ، فالتحليل والتعريف والبناء والاشتقاق هي اوجه متعددة لعملية

(19) Die Grundlagen der Arithmetik.

التحليل المنطقي • ولكننا هنا سنحاول رسم الخطوط الاساسية العامة للتحليل المنطقي عند فريجه آخذين بنظر الاعتبار أهمية هذه الطريقة وعلاقتها ببحوثه المنطقية والرياضية معا •

(أ) تحليل اللغة

ترتبط نظرية فريجه المنطقية بتحليل اللغة الى مستوياتها ، فلا يمكن فصل نظرية فريجه عن المعنى المرتبط بالرموز ، اذ ليست الرموز في اعتقاده مجرد اشارات ليس لها معنى ، بل انه يرى ان يكون لكل رمز معنى معين • ولكي يقوم بناء المنطق بدأ فريجه بتحليل اللغة فاصدر عددا من المقالات الهامة[٢٠] التي تبين اهتمامه بعلاقة المنطق باللغة[٢١] •

حلل فريجه اللغة الى ثلاثة مستويات هي المستوى الرمزي البحت ومستوى المعاني ومستوى الدلالات ، وبينما يرتبط المعنى بالرمز نجد الدلالة عند فريجه اشياء غير لغوية خارجة عن نطاق اللغة ذاتها • ولكن المهم عند فريجه في هذا التحليل غايته التي يسعي اليها في بناء نظام منطقي فيه الرموز ليست علامات فقط ، بل هي علامات لها دلالتها مرتبطة بالافكار ، فليست الرياضيات والمنطق في رأي فريجه مجرد رموز تتحكم فيها قوانين وقواعد تساعد على الاشتقاق والاستنتاج ، بل ان للرياضيات فائدة عملية في الحياة اليومية ، لذلك لابد ان تشير العلامات الى اشياء وان تكون العمليات الرياضية ذات نفع • ومن هذا المنطلق الفلسفي يحاول فريجه من تحليله للقضايا والمفاهيم الرياضية معرفة الاساس الذي تستند عليه • فالاعداد مثلا ليست ارقاما فحسب ، بل هي ذات معان واستعمالات ، فالعدد ٢ مثلا يشير الى كل زوج من الاشياء في الطبيعة ، فهو من جهة رمز من الرموز الرياضية

---

(٢٠) وهذه المقالات هي :

Über Sinn und Bedeutung
Funktion und Begriff
Über Begriff und Gegenstand
Der Gedanke
Die Verneinung

(٢١) انظر [نظرية جوتلوب فريجه المنطقية « اللغة والمنطق »] •

له معنى معين في الذهن ويشير الى اشياء في العالم الخارجي • من هنا نجد القوانين في التحليل في اللغة والرياضيات • ولقد استفاد رودلف كارناب[٢٢] من تحليل فريجه للرموز او للعبارات والقضايا محاولا ايجاد نظرية جديدة في التحليل المنطقي •

يميز فريجه في تحليله للغة بين المعنى والدلالة ، وهذا التمييز شبيه لحد كبير بما هو معروف في المنطق بالمفهوم والماصدق • ولهذه الطريقة التي يقترحها فريجه في التحليل المنطقي أهمية كبيرة بالرغم من تجاهل الكثيرين لها عندما نشر مقالته " حول المعنى والدلالة " • ولكي نوضح التحليل المنطقي يجدر بنا الآن سياق بعض المبادىء العامة المستخلصة من دراسات فريجه في هذا الحقل •

١ ـ هناك تعابير معينة هي اسماء لاشياء تدل عليها • والى جانب ذلك يجب ان نميز المعنى للتعبير عن الشيء الذي يشير اليه •

٢ ـ ان التعبيرين " نجم الصباح " و " نجم المساء " لهما دلالة واحدة وذلك لان كل تعبير منهما يشير الى الشيء نفسه وهذا الشيء هو كوكب معين • وهذا يقودنا الى القول ان نجم الصباح هو نجم المساء من حيث الدلالة •

٣ ـ ان التعبيرين " نجم الصباح " و " نجم المساء " مختلفان من حيث المعنى ، لاختلاف الفكرة التي يعبر عنها كل اسم من هذه الاسماء •

ويزودنا فريجه الى جانب هذا التحليل بتحليل آخر يستند الى ما تقدم واضعاً بذلك نظريته في الاستعاضة التي يمكن تلخيصها بالشكل الآتي :ـ

٤ ـ اذا كان لتعبيرين او اسمين الدلالة نفسها ، فبامكاننا استعاضة احدهما بالآخر اذا ظهرا في تعبيرين مختلفين • فاذا فرضنا ان للاسم أ الدلالة نفسها للاسم ب وظهر الاسم ب في تعبير مركب مثل [ل م ب] ، فاننا نستطيع الاستعاضة عن ب بالاسم أ دون ان يكون هناك خلل في اشارة التعبير الجديد [ل م أ] للشيء الذي سبق للتعبير القديم ان دل عليه •

٥ ـ اذا كان لتعبيرين او اسمين معنى واحد ، فبامكاننا استعاضة احدهما بالآخر •

ويمكننا النظر الى هذه الطريقة المنطقية في التحليل من وجهة اخرى وذلك

(22) Carnap, R. Meaning and Necessity.

باعتبار الاسماء رموز لفئات ، فالمعنى المرتبط بالرمز يصبح هو المحمول الذي يحمل على جميع الافراد التي تقع تحته سواء كانت الفئة ذات عضو واحد او عدد كبير متناه أو لامتناهٍ من الاعضاء • وتصبح الدلالة الماصدق او الافراد الذين يصدق عليهم المفهوم • وعلى هذا الاساس يجدر بنا ان ننظر الى هذا التمييز بين المعنى والدلالة بطريقة جديدة ، فنتوصل منها الى الحقائق الآتية :ـ

٦ ـ اذا كان للاسم معنى ودلالة معا ، فان الفئة تكون :ـ

أ ـ أما ذات عضو واحد يحمل عليها المحمول مثال قولنا « رئيس الجمهورية العربية المتحدة » حيث تكون هذه الصفة هي مفهوم الفئة ، ويكون الرئيس جمال عبدالناصر هو العضو الوحيد الداخل في هذه الفئة •

ب ـ او ان تكون محتوية على اكثر من عضو واحد ، بحيث يحمل على الافراد محمول يشتركون فيه • مثال قولنا « حيوان عاقل » الفئة التي تضم بني الانسان •

٧ ـ اذا كان للاسم معنى من دون دلالة ، فان الفئة في هذه الحالة تكون فارغة لا تحتوي على اعضاء مثال قولنا « حورية البحر » وهو اسم يمكن النظر اليه كفئة باعتباره ذو معنى لا دلالة له •

ولهذا التحليل في معرض الفئات اهمية كبيرة في نظرية فريجه في تعريف الاعداد كما له أهمية كبيرة في التمييز بين القضايا الفارغة التي لامعنى لها والقضايا المفيدة التي يمكن الحكم عليها بالصدق او الكذب •

(ب) تحليل الرياضيات والمنطق

ان الهدف الاساسي الذي كان ينشده فريجه من بنــاء المنطق هو ارجاع المفاهيم والقضايا الرياضية الى مبادىء ومفاهيم المنطق ، وقد عمل لاجل ذلك على مستويين :ـ

١ ـ في تحليل الافكار الرياضية لمعرفة الاساس المنطقي الذي تقوم عليه كما هو واضح في تحليله للعدد والدالة مثلا •

٢ ـ في ابراز القوانين الاستنتاجية التي يعمل بهـــا عالم الرياضيات في البرهان واخضاعها منطقيا الى قضايا او بديهيات منطقية قليلة تؤلف النظرية الاستدلالية للرياضيات •

ومن الضروري ان نشير هنا الى ان مفهوم المنطق عند فريجه يختلف عمـا هو معروف عند المناطقة التقليدين ، لانه يرى ان المنطق علم استدلالي وانه لاتوجد حدود فاصلة بينه وبين علم الحساب ، لذلك لابد من تخليصه من كل اثر من آثار علم النفس • وقد كرس فريجه بالفعل كتابه « أسس علم الحساب » لهذه الغاية وهي تخليص المنطق من آثار علم النفس ، ومحاولة ربط الرياضيات بالمنطق بتحليل دقيق لمفاهيم الرياضة وارجاعها بالتعريف الى مفاهيم منطقية • واذا كانت مهمـة فريجه الاولى تتجلى في بناء اللغة الرمزية لتكون قاعدة استدلالية للرياضيات ، فانه حاول ان يربط الرياضيات بالمنطق عن طريق ايجاد المفاهيم المنطقية لتعريف مفاهيم علم الحساب •

ولقد برزت قابلية فريجه التحليلية واضحة عندما طرح السؤال في مقدمـة كتابه « أسس علم الحساب » « ماذا يكون العدد واحد ؟ » ، فراح يدرس بتحليل منطقي بارع احتمالات تعريف العدد والاخطاء المترتبة على فهم علماء الرياضيات لهذا المفهوم وعدم اهتمامهم بماذا يكون العدد واحد مثلا ، لاعتقادهم ان ذلك لا يحتاج مثل هذا الاهتمام وان كتب الرياضيات الابتدائية غنية باعطاء الفكرة دون صعوبة ومن دون حاجة للتعريف • ولكي يحقق فريجه ما يريد تحقيقه مستعينا بالتحليل للفكرة والرمز والقضية ، بدأ بمناقشة علمية لآراء الكتاب حول طبيعة قضايا علم الحساب ليصل الى نتيجة حاسمة فيما اذا كانت قوانين الحساب حقائق استقرائية ام لا ، وهل هي قضايا قبلية ام بعدية • ثم انتقل بعد ذلك لمناقشة الآراء لبعض الكتاب حول فكرة العدد وفيما اذا كان العدد فئة ، وكانت غايته طرح المشكلة اولا وبيان صعوبة حلها بالطرق القديمة ثم محاولته تعريف العدد مستعينا بالمفاهيم المنطقية • ولا نريد هنا تحليل آراءه ومناقشتها حول العدد وطبيعة القضايا ، لان ذلك موضوع خاص سنأتي عليه في المستقبل • اما الآن ، فانه يظهر لنا من فحص هذا الكتاب انه أهتم بالتعريف وان المحاولة جميعها تتركز في ايجاد تعريف صحيح للعدد ، لذلك لابد لنا ونحن في صدد البحث في طريقة التحليل المنطقي ان نتناول

طريقة التعريف عند فريجه باعتبارها اساسا مهما في التحليل وعملية جوهرية في تحليل الافكار الرياضية والمنطقية •

ناقش فريجه مبادىء التعريف في الجزء الاول من كتابه « القوانين الاساسية لعلم الحساب »[٢٣] وفي الجزء الثاني من الكتاب نفسه[٢٤] ، واهـــم ما جاء في الجزئين من مبادىء هي :ـ

١ ـ ان كل اسم في التعريف يجب ان يكون له معنى ، فالاسم الذي نريد تعريفه والذي نطلق عليه عبارة « الاسم المعرَف » يجب ان يكون الحد المعرِف له حاويا على اسماء معروفة المعنى ، بحيث نستطيع بعد التعريف فهـــم الحد المعرَف •

٢ ـ لايمكن تعريف الرمز او الاسم مرتين او اكثر بتعريفات مختلفة ، لان ذلك من شأنه ان يثير الارباك والغموض ، فاذا ما عرف رمز ما فان عليه ان يحتفظ بهذا التعريف اينما وجد في مكان آخر • أما اذا كان الامر غير ذلك بان يعرف الرمز بتعريف يخدم مسألة معينة ويستبدل التعريف في مكان آخـر لكي يطابق الوضع الجديد ، فان للرمز عندئذ عدة معان مختلفة ، وهـذا أمر غير جائز في التعريف •

٣ ـ يجب ان يكون الاسم المعرَف بسيطا فلا يحتوي على رموز ثانوية او معروفة او توضيحية ، لان تركيب الاسم من هذه الرموز يسبب الارباك والغموض ، لذلك لابد ان يقتصر الاسم المعرَف على الرموز التي لابد ان تعرف وان تعريفها ضرورة منطقية •

٤ ـ يجب ان يكون الاسم المعرَف مساوياً في الدلالة والقيمة للاســـم المعرِف ، بحيث اننا نستطيع الاستعاضة عن الاسم المعرِف بالاسم المعرَف اينما نجده في العمليات المنطقية •

٥ ـ لا يجوز ذكر الاسم المعرَف او جزء منه في الحد المعرِف لان مثل هـــذا

---

(23) Frege, G.,Grundgesetze der Arithmetik. Vol. I. P. 51.

(24) Ibid., Vol. 2. P. 69.

التعريف يقودنا الى حلقة مفرغة • لذلك من الضروري ان لايذكر الحد المعرّف في الحد المعرِف •

تعتبر نظرية التعريف جزءاً اساسيا في العمل المنطقي والتحليل ، واننا لانستطيع ان نتقدم في التحليل دون الاستعانة بالتعريف • فمن المعروف في المنطق ان هناك افكاراً غير معرفة واخرى معرفة ، ولكي نعرف الرموز او الاسماء علينا استخدام الرموز غير المعرفة ، وعملية التعريف هذه مفيدة في النظرية الاستدلالية ، ولقد تنبه فريجه الى ذلك عندما اتخذ من النفي والالزام رموزا غير معرفة وعرف بواسطتها البدل والعطف مثلا • ولنظرية التعريف تطبيقات منطقية كثيرة ، ولكن الدافع الاساس الذي دفع فريجه الى الاهتمام بالتعريف والقواعد العامة له هو انه وجد التعريفات التي وضعها علماء الرياضيات والفلاسفة غير مجدية(٢٥) ، كما وجد الى جانب ذلك اهمال علماء الرياضيات لتعريف مفهوم العدد ، فاخذ على عاتقه هذه المهمة في التعريف واضعا أمام عينيه غاية أساسية هي ارجاع الرياضيات الى المنطق • فانصب تحليل فريجه المنطقي على ناحيتين مهمتين :ـ

١ ـ تعريف المفاهيم الرياضية تجنبا للغموض والابهام من جهة ، وبيان ان الحدود المعرِفة لهذه المفاهيم لا تحتوي غير الافكار المنطقية من جهة ثانية •

٢ ـ ايجاد العلاقة بين المنطق والرياضيات ، وذلك بالكشف عن النظرية الاستدلالية المنطقية التي يستخدمها عالم الرياضيات عند البرهان على مبرهناته •

وكانت المهمة التي اضطلع بها فريجه في اعماله المنطقية هي محاولة البرهان على ان علم الحساب يرجع الى المنطق ، لان المنطق هو الاساس للرياضيات • وبالرغم من التطورات التي حصلت بعد فريجه الا ان عمله في التحليل المنطقي في حقل التعريف وارجاع الرياضيات الى المنطق سيبقى له قيمته التاريخية والعلمية •

(ج) توضيح طريقة فريجه الرمزية

والى جانب ما قدمناه في التحليل المنطقي يجدر بنا ان نتعرف الآن على الجانب الآخر من هذه الطريقة وهو جانب مهم في المنطق ، لان الطريقة الرمزية هي الجزء

(25) Frege, G., Die Grundgesetze der Arithmetik. K. Vol. II. P. 72.

الجوهري في العملية المنطقية باعتبارها طريقـــة في عرض النظام المنطقي بافكاره ومبادئه واستنتاجاته • ويظهر ان من اكبر الصعوبات التي تواجه الدارس لمنطـق فريجه هي طريقته الرمزية ، لانه اتبع طريقة هندسية جديدة تختلف عن الطريقة الرياضية المتعارف عليها في الجبر والتحليل والحساب مثلا • واختار هذه الطريقة ذات البعدين للتعبير الدقيق عن مفاهيمه المنطقية الجديدة • ولاجل فهم هـــذه الطريقة يجدر بنا اتبـــاع بعض الاسس التي يذكرها فريجه في كتـــابه الاول Begriffsschrift واهم هذه الاسس هي :ـ

١ ـ اذا رمزنا للقضية بالحرف A ، فان فريجه الذي اخذ بالمنطق ذو القيمتين يعبر عن القضية A بالشكل الآتي :

وهذا معناه ان الرمز A قضية تحتمل الصدق او الكذب •

——— A

٢ ـ أما اذا اراد القول ان القضية A صادقة مثلا فانه يختار خطا عموديا في نهاية الخط الافقي للدلالة على صدق القضية A

|——— A

٣ ـ ويستعمل فريجه للنفي اشارة صغيرة توضع على الخط الافقي لتدل عـــلى ان القضية كاذبة او ان القضية A منفية (A ~)

——|—— A

٤ ـ أما الالزام ، فان فريجه يختار خطا جديدا يعبر به عن العلاقة بين القضيتين، فاذا قلنا ان القضية B تلزم القضية A فان فريجه يعبر عن هـــذا الالزام بالشكل الآتي :

حيث تكون القـــراءة من الاسفل ، فالخط الموجود

——|——— A
      |
      |——— B

أمام القضية B هو الخط الذي يدل على ان B قضية وكذلك الخط الموجود أمام القضية A ، أما الخط الذي يربط بين الخطين فهو مايعرف بالالزام وعلى ذلك يمكن التعبير عن هذا الرمز بما يأتي (B → A)

٥ ـ اما اذا كانت ثلاث قضايا متلازمة ، فان فريجه يطبق الطريقة السابقة مراعيا تسلسل القضايا كما في الشكل :ـ

وتقرأ : A تلـــزم B التي تلزم A

ويعبر عنها بالرمز الآتي :ـ



$A \rightarrow (B \rightarrow A)$

٦ ـ ويستخدم فريجه النفي مع الالزام فتختلف القضايا تبعا لوضـــع النفي في الشكل ، ويمكننا توضيح ذلك كما يأتي :ـ

أ ـ عندما تكون القضية B منفية ويلزم عنها القضية A ويعبر عنهـا بالرمز الآتي :ـ

$\neg B \rightarrow A$

ب ـ عندما تكون القضية A منفية فيصبح الشكل كما يأتي :

ويعبر عنها بالرمز الآتي :

$B \rightarrow \neg A$

جـ ـ عندما تكون القضية A ، B في حالة النفي

ويعبر عنها بالرمز الآتي :ـ

$\neg (B \rightarrow A)$

٧ ـ ويستخدم فريجه رمزا جديدا للكلية حيث يجعل في وسط خط القضية او الحكم تجويفا صغيرا يضع فيه رمز الحد ، فاذا اردنا القول : ان كل a هي x ، فاننا نعبر عن ذلك بالشكل الآتي :ـ

ويمكننا التعبير عن هذا الشكل بالرمـــز الآتي

a
——— Xa

(a) Xa حيث يشـير (a) الى الكلية •

٨ ـ ويربط فريجه الكلية بالالزام ، فاذا اردنا التعبير عن قولنا كل a اذا كانت Xa فان Pa ، فاننا نستخدم الشكل الآتي :ـ

a
——┬—— Pa
   └—— Xa

ويعبر عنه كذلك كما يأتي (a) Xa → Pa

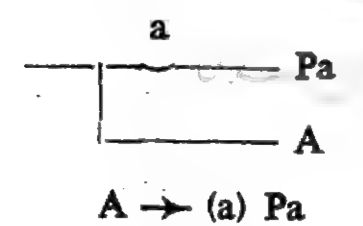
٩ ـ ويختلف وضع هذه الفجوة التي تدل على الكلية باختلاف القضية •

أ ـ اذا كانت الكلية مرتبطة بـ X فقط فان الشكل سيكون :

——┬—— A
   │ a
   └—— Xa

ويرمز له (a) Xa → A

ب ـ وقد تكون الكلية مرتبطة بالقضية الاخرى كما في الشكل



ويرمز له A → (a) Pa

١٠ـ كما يستخدم فريجه النفي مع الالزام والكلية كما في الشكل الآتي :ـ



ويعبر عن هذه القضية كما يأتي (a) [Xa → ¬ Pa]

كما يمكن استخدام النفي قبل الكلية وبعدها وسنأتي على بيان ذلك في بحوث أخرى •

الرصافي

(١٨٦٧م ـ ١٩٤٥م)
(١٢٩٢هـ ـ ١٣٦٥هـ)

الدكتور داود سلوم

١ ـ حياة الشاعر :

ولد معروف بن عبدالغني الرصافي في رصافة بغداد من عائلة يرجع اصلها الى اكرادالعراق وكانهذا الحدثالسعيد بالنسبةللادب عام ١٢٩٢هـ/١٨٧٦م. وتعلم مبادىء الكتابة والقراءة في كتاتيب بغداد ثم أدخل المدرسة الرشدية العسكرية وبعد ثلاث سنوات هجرها والتحق بمدارس الدين ودرس فى مدرسة (منيرة خاتون) ومن اساتذته المدرس عبدالوهاب النائب والاستاذ محمود شكري الالوسي وعين مدرسا في مدرسة ابتدائية في « الراشدية » وقضى فترة من حياته بين الشعر والتعليم فقد درس بعد ان ترك الراشدية في مدرسة « الاعدادي العسكري » في زمن نامق باشا حتى اعلان الدستور عام ١٩٠٨ .

وتظهر من شعر الرصافي الذي نظم قبل الدستور صلته بالتيارات الثقافية الحديثة والافكار السياسية التحررية التي كانت تدعو الى الاستقلال اللامركزي والمساواة الاجتماعية بين الرعايا فيالدولة العثمانية وعلىهذا فقد خلع الرصافي لباسه القديم ولبس لباس المدنية الحديثة واستبدل الطربوش بالعمامة كما استبدل الافكار القديمة بالافكار الجديدة وان شهرته التي كسبها له ادبه قبل الدستور دعت احدهم الى دعوته الى القسطنطينية لاصدار مجلة عربية باسم « اقدام » .

وحين ذهب الى هناك لم تتحقق الفكرة فرجع الى بغداد وفي طريقه مر ببيروت عام ١٩١٠ فطبع فيها الجزء الاول من ديوان الرصافي ، واستدعي ثانية الى القسطنطينية وعين هناك مدرسا في دار المعلمين الملكية ومدرسة الوعاظ التابعة لوزارة الاوقاف ومحررا لجريدة عربية تسمى « سبيل الرشاد » ثم عين هناك نائبا عن لواء المنتفك .

وكانت افكار الشاعر السياسية قبل الدستور ضد الخلافة وكان الخليفة رمز الظلم والطغيـــان :

وهبنـــا امـــة هلكت ضياعا   تولى امرها عبدالحميد (١)

وكان في اول امره ضد فكرة التمييز الديني لعلمه ان بعض العرب هـــم من المسيحيين ومع انه لم يكن مؤمنا بهذا النوع من المساواة الا انه كان يدافع عن الفكرة في حد ذاتها ، قال :

اذ جمعتنا وحـــدة وطنية   فماذا علينا ان تعدد اديان (٢)

وقال بعد اعلان الدستور :

هي المساواة عمتنا فما تركت   فضلا لبعض على بعض وتمييزا (٣)

ولكن سرعان ما انشق العرب المسيحيون على العرب المسلمين وســـقط الجمع الاول تحت نفوذ فرنسا فلامهم على التفريق :

افي مصالح دنياهم وهم عرب   جاءوا على حسب الاديان ترتيبا (٤)

ونبههم الى خطر الفرقة وخطر الاستعمار الفرنسي :

لـــكن باريز ما زالت مطامعها   ترنو الى الشام تصعيدا وتصويبا (٥)

وما ان اعلن المتعصبون منهم بانهم ليسوا عربا حتى صرح لهم بان العرب المسلمين كانوا قد ضحوا كثيرا في التنازل عن حقوقهم الطبيعية في السلطة في سبيل وضع الاقليات :

وكنا اجبناهم اليهـــا اجابة   بها قد تركنا جانب الدين مزورا (٦)

وظهرت في هذه الفترة الدعوة الى الجمهورية صريحة في شعره :

ان الحكومـــة وهي جمهورية   كشفت عماية كل قلب مضلل (٧)

---

(١) ديوان الرصافي (طبعة السقا) جـ١ ـ ٢ قاهرة ١٩٤٩ ص١٢١ ٠
(٢) ن م ص ١٣١ ٠
(٣) ن م ص ٣٨٠ ٠
(٤) ن م ص ٣٩٥ ٠
(٥) ن م ص ٣٩٥ ٠
(٦) ن م ص ٤٠٨ ٠
(٧) ن ٠ ص ١٦٣ ٠

وخاطب الناس في عهد الخلافة :

يا امة رقدت فطـال رقادها   هبى وفى امـر الملـوك تأملى [8]

وله رأي سائر :

عجبت للناس في الدنيا فحالتهم   مع الملوك صريح العقل يجحدها
ان الملوك كالاصـنام ماثلـة   الناس تنحتها والناس تعبدها [9]

وما ان اعلنت الحرب العالمية الاولى حتى اتجه ثانية الى الدعـوة الى الوحدة الاسلامية عوضا عن دعوته الى القومية العربية وقال عـدة قصـائد منهـا :

لا زلت يا وطن الاسلام منتصرا   بالجيش يزحف من ابنائك الامنا[10]

وقال على لسان العراق بعد سقوط بغداد :

انا باق على الوفـاء وان كـا   نت بقلبـي ممن احب جـراح [11]

وهجا الملك حسيناً الذي كان رمزا لثورة العـرب على الاتراك :

حتى بدت مخزيات اللؤم مشـركة   من الحجـاز حسينا ثالثا بهمـا
اذ راح بالانكليز اليوم ممتنعـا   فضاعف الشر فيما جر واجترما

وقد كسبت هذه القصيدة وبعض الاهاجي الاخرى التي سـنمر عليها كره العائلة المالكة له حتى اواخر ايامه وموته معدما فقيرا الى ابعد حدودالاعدام والفقـر .

ولما اعلنت الهدنة عام ١٩١٨ ورأى الاتراك موقف العرب منهم طردوا كل العرب والرعايا الى خارج حدود تركيا فخرج الرصافي فيمن خـرج وجاء الى الشام آملا ان يجد ترحيبا من الحكومة العربية برئاسة فيصل ولكن فيصـلا كان قد وغر صدره عليه لهجائه ابيه وتصوير الحركة العربية كجزء من خديعـة

---

(٨) نفس المصدر ص ١٦٣ .
(٩) ن . م ص ٥٠٦ .
(١٠) ن . م ص ٤٨٢ .
(١١) ن . م ص ٤١١ .

استعمارية كبرى فغض فيصل الطرف عنه واهمله والظاهر ان السياسة الانكليزية ارادت وضعه تحت جناح رحمتها للاستفادة من مواهبه فاستدعى الى القدس للتدريس في دار المعلمين فاقيمت له حفلات التكريم والضيافة وعين مدرسا براتب ٣٠ دينارا ومن القدس توجه الى الحركة القومية في الشام يهاجمها عندما اصبحت خطرا على الاستعمارين الانكليزي والفرنسي وخوف تنبه القوميين وقيامهم بثورة اخرى ضد الغازي الجديد وقد يحسب للعامل الشخصي في هذا الهجوم حسابه . قال مؤرخ قبل ٣٣ سنة عن اقامته في القدس : « وعلم ان الوقت قد حان لاخذ الانتقام من خصومه في الشام الذين لم يقدروه قدره . انبرى يراعه في تدبيج المقالات المرة وارسلها عليها كشواظ من نار . » (١٢)

ولكن علينا ان نشير هنا منذ وقت مبكر في هذه الدراسة بان الفرق واضح قائم في ذهن الرصافي بين قادة هذه الحركة وبين اخلاصه لوطنه وامته. ان حب الرصافي لوطنه وامته حب لا يمكن ان يوصف وانه في الواقع كما قال هو :

(وسع الاكوان والزمنا)

ويبدوا ان الرصافي كان موجودا في العراق في وقت استقبال فيصل في بغداد وبعد ثورة العشرين ولم يشهد الشاعر ثورة العشرين ولم نسمع له صوتا في الثورة ولم يقل فيها شعرا ولم يدافع بسيف او قلم . ولم ينس الرصافي عداءه للقادم الجديد الذي حرمه العمل في الشام .

فقال ساخرا :

خرج الناس يهرعون احتفاء	بقدوم الامير غير الامير
ولقد هون الحفاوة منهم	انهم يحتفون لا عن شعور

وحين اولم النقيب وليمة للامير الجديد في داره كان الرصافي من الخطباء في هذه الوليمة وقال شعرا في مدح الامير الجديد :

اما وقد طلع الرجاء	يشع انوار السرور
في دار مولانا النقيب	ووجه مولانا الامير

---

(١٢) السهروردي : لب الالباب جـ٢ ص ٣٣٧ .

يؤسفنا اننا لا نتمكن ان نخبر القارىء كم مضى من الوقت بين شعره الاول وشعره الثاني ولا نظن انه كان بينهما اكثر من شهر واحد .

وان العلاقة بين هذين الرجلين طريفة تستحق التسجيل والملاحظة فالظاهر ان فيصلاً لم ينس حقده القديم على الرصافي وان الرصافي لم يحصل على ما يبغي وكان يعلم ان شخصية الملك هي العقبة الكؤود . فظل قلقا مترددا بين المدح والهجاء والرثاء فها هو يمدح :

افيصل انت فيصل كل حكم ... نريد به تقدمنا السريعا

وهجاء :

لنا ملك وليس له رعايا ... واوطان وليس لها حدود

وقال في هجائه :

واليوم صار مليكنا ... ظلا لـ « كنك » الانكليز

وقال :

واذا مليك بلادنا هور نورة ... واذا مليك بلادهم زرنيخ

وقال عن العراقيين وهو في الشام :

لهم ملك تأبى عصابة رأسه ... لها غير سيف التيمسيين عاصبا
تبوأ عرش الملك لا بحسامه ... ولا كان في يوم له الشعب ناخبا

وشرح موقفه مرة للملك فيصل واعلمه ان مهاجمته لوالده جاءت من وجهة نظر معينة وان مهاجمته للعرش ليس المقصود بها فيصلاً بالذات ولكن المقصود بتلك المهاجمة انما هو «المركز» وفي ذلك تحايل وتهرب دون شك .

واراد يتقرب من السلطة وان يحصل على المسالمة فرثى الملك حسيناً وقال :

بدا وجه العروبة في حلوك ... غداة مضى الحسين ابو الملوك
لقد نزهت من غمز ولمز ... كما نزهت من شعر ركيك [١٣]

---

(١٣) ديوان الرصافي ص ٣٢٠ .

ورثى فيصلا :

ابو غازي قضى فاقيم غازي فانطلقتنا التهاني والتعازي
قضى بدر المكارم والمعالي وحيدرة المعارك والمغازي [14]

ومدح نوري السعيد :

نوري السعيد ابو صباح ومن به سعد العراق فثغره بسام [15]

وهجاه :

قل لي بربك ياسعيد ولست بالرجل السعيد

وان كل هذا التذبذب في العقيدة السياسية يشرحه طموح الرصافي الى الحكم او شيء يشبه هذا ، فهو لا شك كان يحلم في الفترة الاولى من تأسيس الحكومة العراقية بالوزارة او بعمل مهم خاصة وانها كانت فترة «تعيين» لا عن مقدرة وانما عن غنى او مركز او صلافة الخ ....

وهذا هو يصيح باعلى صوته في عام ١٩٢٢ يخاطب اولى الامر :

يا مبعدي بظلم عن مناصبهم وقاطعين الى ما ابتغى طرقي
علمت كل خفي من ضمائركم وما علمت الذي ترضون من خلقي
ماذا يوافقكم من شأن صاحبكم حتى يكون لديكم حائز السبق
ان كان عقل فاني ءاقل فطن وان كان حمق فاني احمق الحمق
فجربوني تفوزوا عن تجربتي بما تريدون من طيش ومن نزق [15]

واهم ما شغل الرصافي من اعمال للحكومة العراقية بين ٩٢١ و٩٣٠ هو : انه عمل نائبا لرئيس لجنة الترجمة والتعريب في وزارة المعارف وحاضر كذلك في كلية المعلمين العالية ثم عين نائبا في المجلس ووقف ضد المعاهدة العراقية الانكليزية كما ذكر الحسني في كتبه اما الكاتب المهجري الريحاني فقد ذكر في كتابه انه كان مع المعاهدة .

ان سلوك الرصافي وخلقه وطموحه يضاف الى سخريته وهجائه اللاذعين

---

(١٤) نفس المصدر ص ٣٢٦ .

(١٥) ديوان الرصافي ص٥٠٤ .

اللذين استخدمهما للحصول على رغباته ــ حدد موقف حكومات العهد البائد منه وكذلك العائلة المالكة والاستعمار الانكليزي فهــو من النــاس الــذين لايشترون بسهولة •

واما بين ١٩٣٠ و ١٩٤٠ فلم يعمل الرصافي في عمل حكومي وانما عاش من احسان اصدقائه وترك العراق مرارا عديدة ثم عاد اليه وبعد عام ١٩٣٧ التجأ الى الفلوجة معتزلا الحياة وقد تزيا منذ فترة مبكرة بالزي العــربي ووصــفه بالبساطة وطمح الى عزلة تشبه عزلة غاندي وحين ثار العراق عــام ١٩٤١ على الانكليز وضعفت العائلة المالكة بخروج عبدالاله رحب بثورة الشعب الجديدة وهجا الانكليز وعبدالاله هجاءً مراً وهو بذلك قد قضى قضاء مبرما على كل امل في الاستفادة من الخدمة العامة بالتوظف وزادت حالة الرصافي الاقتصادية سوءا على مرور الزمن وجفاه اخوانه ونسيه العراقيون كعادتهم حتى مات عام ١٩٤٥ في بيت خال من كل شيء حتى من مقعد او ستارة لنافذة الشاعر وكان قد جاء الى بغــداد للمعالجة فمــات في الاعظمية • ووصف الشاعر الجواهري الايام الاخيرة من حياة هذا الشاعر البائس : ــ

« حتى انتهى (الرصافي) •••• مساء يوم ١٦ اذار من عام ١٩٤٥ في تلك الغرفة الجرداء التي لا انساها ابدا وكانما انا فيها الان وكان الرصافي ــ وهو ذاك امامي ــ على سرير من السرر الرخيصة لولا ان الرصافي هو الذي كــان ينام عليه وكان هو الان وقد احسّ بي وانا ادب على اطراف اصابعي لئلا اوقظه وكانت الحيرة هي في اين اجلس اذ ليس في الغرفة كرسي او خشبة او حتى حجر للجلوس وكأنما هي في هذه الساعة لا غيرها اذ تتبدد الحيرة باستيقاظ الرصافي وبوجودي محلا على طرف السرير فيتحامل على نفسه فالح عليةملتمسا الا يفعل فيابى فاطيع فاتحدث اليه اخر حديث واوجعه قبل ان يموت بايام ••• قد انقضى (عصر الرصافي) في هذه الغرفة الجرداء ولم يسدل عليه ستار فانا احلف صادقا وكان الجو مشمسا والضوء يؤذي عيون الرصافي وكان على درجة من الحرارة لا يطيقها مريض مثقل لا بد له من ان يمد عليه الغطاء احلف صادقا انه لم يكن في غرفة صاحب هذا الجيل كل ستار » (١٦) •

اعتقد ان سببا من اسباب بلبلة الرصافي الفكرية والتي سببت له كل هذا

(١٦) مهرجان الرصافي • بغداد ١٩٥٩ •

الالم والاذى هو تأثير الافكار الواردة ودعاتها عليه • ففي كل فترة يتبنى فكرة وفي كل يوم له هوى فهو لهذا قد كسب عداء كثير من الناس ممن ماشاهم ثم تخلى عنهـم •

وان الشيىء الاخر هو خلق الرصافي • فالرصافي في خلقه الذي كسبه عن الثقافة العربية جعله اكثر الناس اباء وكبرياء وترفعا • فالحقيقة ان الانسان حين يقـرأ ديوانه يضطر اضطرارا الى الاعجاب بشيمته وابائه وعزة نفسه فهو نفسه يعرف انه كان ضحية هذا الاباء قال :

فلا تنس يا فخـــري إبائي فانني ضحية هـذا الجامح المتشرد [١٧]

ويشرح في الابيات التالية نفسيته منذ فترة مبكرة من شبابه :

واني لاهوى الحق كالطيب ساطعا	وكالريح هبابا وكالشمس ظاهـرا
ستبقى لنفسي في هواه سريرة	اذا الدهـر ابلى من بنيه السرائرا
وتكره نفسي ان اكـون مخادعا	لادرك نفعـا اولا دفـع ضائرا
ومن اجل مقتي للمخانيث انكرت	يدى ان تحلى في الجنان اساورا
وما العجز الا ان اكون مكاتمـا	اذا ما تقاضتني العلى ان اجاهرا
ولولا طموحي في الحياة الى العلى	سكنت البوادي واجتنبت الحواضرا

وان قسما من شقائه يرمى على عاتق خلق ابناء الجيل الماضي من الحكام • فهم طبقة من ضعفاء الخلق ولؤماء الطبـاع من الذين يحاربون الانسـان في رزقه اذا ما خالفهم في الرأي فهم ابدا يخلطون بين المصلحة العامة والعلاقة الشخصية مما سبب للعراق ولابنائه المصلحين كثيرا من الاذى والضيم •

وان خضوع العهد البائد لسلطان الاستعمار وتشجيعه سياسة القضـاء على الافكار الحرة واحرار التفكير دفع بهم الى محاربة الرصافي محاربة اقل ما توصف به بانها بعيدة عن محاربة الرجل الكريم الطبع الحر النفس •

وكنا ايضا قد اشرنا قبل هذا الى طموح الرصافي وتذائبه السياسي ولذا فاننا نعتقد ان الشاعر قد جنى عليه طموحه الذي لم ترافقه المداهنة المطلوبة لروح العصر الذي عاش فيه الشاعر •

---

(١٧) ديوان الرصافي ص ٢٧٧ •

قد تثار هنا قيمة اشعاره السياسة ومقدار المصلحة العامة والمصلحة الشخصية في كل ما نظم من هذه الاشعار .

لا شك ان حصة الاشعار السياسية التي قيلت حبا وخدمة للعرب كثيرة وان حب الرصافي للناس والارض لا يعتريهما شك ولا ترقى اليهما ريبة اما موقفه من الشخوص فالمصلحة الشخصية فيه واضحة .

وبعد ثورة ١٤ تموز احتفل العراق بذكرى وفاة هذا الشاعر الفذ الا ان العناصر التي احتلفت به اهملت قابلياته الفنية وتحليلها واكدت على الاتجاه السياسي الشخصي واتخذت من ذكراه واجهة للدعاية لنفسها ولمؤسساتها اكثر من اتخاذها كذكرى للعلم والحقيقة والتقدير الصحيح . كانت نتيجة هذا الاحتفال كتابا يستحق النظر فيه وان يقال فيه شيء ما . ان اغلب الكلمات التي قالها المحتفلون كان الهدف منها سياسيا الغرض منها الدعاية لجهات سياسية معينة وان هذا الغرض كان اقوى حتى من الدعاية للجمهورية التي اتاحت لهؤلاء احياء ذكرى الشاعر الخالدة .

وكان موضوع اغلب الكلمات خال من الدراسة العميقة او التحليل او التأمل ما عدا كلمات قليلة . ان كلمة السيد مصطفى علي في بحثه عن الرصافي والبيت الهاشمي جاءت تصور جانبا واحدا وهو جانب النزاع ولم يذكر الكاتب الفاضل جانب الموافقة والمدح ولم يعلله . ومن الكلمات التي عرضت جانبا طريفا كلمة الاستاذ صديق العلوي بعنوان (الرصافي شاعر انساني حي) ولعل اعمق الكلمات قاطبة كلمة ـ الاستاذ كما ابراهيم (الثورة في شعر الرصافي) فالمقال دراسة علمية مرتبة ولو ان الكاتب حشر كلمة « الثورة » كعنوان للمقال وحاول ان يطبق المحتوى على العنوان وهناك من المقالات ما لا يمكن ان يوصف الا بأنه واجهة واعلان سياسي ككلمة وفد الصين وروسيا والاردن الخ .....

مما لا شك فيه ان شعر الرصافي حمال اوجه فكل قد اقتبس ما يرغب به لشرح فكرته دون الدخول الى حقيقة ثابتة في ماهية افكار الرصافي وتطورها واستقرارها الاخير وفي هذا خطر على الحقيقة وعلى ما اعلم ان في بغداد اكثر من رجل من المختصين بالادب الحديث وقد كتبوا عن الرصافي قبل الثورة ولكنهم لم يدعوا للكلام في الموضوع وهم اقرب الناس اليه ....

وخلاصة القول في ذكرى الرصافي انها كانت وسيلة من وسائل الدعاية السياسية فقد انعدم فيها البحث العلمي في الغالب وطغت العاطفة على الحقيقة والخيال على الواقع •

فقد اراد بعضهم ان يخلق من الرصافي بطلا ذا عقيدة ملونة بلون معين يحارب من اجلها وما كان الرصافي ــ في واقع الامر ــ ذلك الرجل وانما كان عراقيا عربيا مسلما قبل كل شيىء يدافع عن العراق والعرب والمسلمين حتى في قصائده التي بدت فيها نزعته الاشتراكية او الانسانية ومن قال غير هذا فسوف يعوزه البرهان •

٢ ـ اراء الرصافي في الادب والفن :

ترك الرصافي في كتبه وديوانه اراء متفرقة يمكن ان يكون الانسان من مجموعها معرضا مقاربا لما كان يعتقده الرصافي • ولعل اقوال الرصافي في (الشعر) هي اكثر اقواله شيوعا في الديوان وفي كتبه الاخـرى ولذا رأينا ان نبدأ بالكلام عن رأيه في (الشعر) •

درس الرصافي عام ١٩٢٨ دروسا في العروض وترك في اول الكتـاب وآخره ملاحظات عن الشعر وعلاقته بالفنون الاخرى لا بأس باستعراضها اقتباسا.

قال الرصـافي :

« لما كان الشعر وليد الغناء وقرينه لزم ان يكون مطابقا لما فيه من الحان وايقاع ، ولا يكون كذلك الا اذا كان موازنا لتلك الالحـان في الحركـات والسكنات وهذا هو الوزن في الشعر وبهذا تتبين لك حكمة وجود الوزن في الشعر وفلسفته •

نعم ، لا ينكر ان الشعر قد يكون غير موزون كما في الشعر المنشور انما هو اطلاق بالمعنى العام : اي من حيث انه يؤثر في النفوس تأثيرا شعريا والا فالشعر بمعناه الخاص لا يجوز ان يكون غير موزون لانه كما قلنا وليد الغناء وقرينه الذي لا ينفك عنه • فالوزن اذن ضروري في الشعر ••• » (١٨)

وقال في آخر الكتاب :

« وآخر قول نقوله هنا فنختم به هذه الرسالة هو ان الشعر وليد الغناء

---

(١٨) الادب الرفيع في ميزان الشعر وقوافيه . بغداد ١٩٥٦ ص١١ .

وما دامت الالحان في الاغاني لا تدخل تحت حد او حصر فكذلك اوزان الشعر لا تعد ولا تحصى » [19] .

وعلى هذا فان الرصافي يؤمن ان الشعر يجب ان يكون موزونا وليس من الضروري ان يكون من اوزان الخليل ، الا انه يجيز الخروج على الوزن والموسيقى في الشعر كما اظن كما انه لا يعفى الاديب او الناقد من الجهل بالبحور الشعرية لانه نوع من الثقافة التي يجب ان يعرفها الناقد او الاديب حتى تكون ثقافته متكاملة ، قال :

« لاشك ان الاديب الكامل في ادبه تلزمه معرفة مصطلحات جميع العلوم والفنون لكي يكون كاملا في ادبه من كل جهة فاذا هو جهل مصطلحات علم من العلوم او فن من الفنون كان ادبه ناقصا من جهة ذلك العلم او ذلك الفن لان هذه المصطلحات العلمية قد تدخل في الكلام المنظوم والمنثور اما عن طريق التشبيه او على طريق التوجيه الذي هو من انواع البديع واما على طرق اخرى لا تعد ولا تحصى . فاذا كان الاديب جاهلا تلك المصطلحات صعب واستعصى عليه فهمها عند استعمالها في الكلام شعرا كان او غيره » .

اما اقواله في « الشعر » في الديوان فهي خليط متناقض من الافكار القديمة والحديثة التي يغلب عليها طابع المدح الشخصي الذي يبيحه الشعراء لانفسهم شعرا ولنفهم هذه الاراء سوف نعرض بعضها ، قال يصف شعره :

وارسله نظما يروق انسجامه	فيحسبه المصغي لانشاده نثرا
اضمنه معنى الحقيقة عاريا	فيحسبه جهالهُ منطقا هجرا [20]

ويشرح في ابيات اخرى رأيه في الشعر فيعتبر القافية من مقاييس القابلية الفنية وانها تساوي مطابقة اللفظ للمعنى والمعنى للفظ وان احسن الشعر في رأيه هو المطابق لروح العصر والذي لا يقلد احدا وانه يأخذ المعاني الجميلة فيكسيها بالفاظ كانها الدر [21] وهو يقصد في شعره بيان الحقيقة لا غير :

اذا انا قصدت القصيد فليس لي	به غير تبيان الحقيقة مقصد
نشدت بشعري مطلبا عز نيله	وان هان عند الشعر ما كنت انشد
فللنجم قدر دون ما انا ناشد	وللدر قدر دون ما انا منشد

(١٩) نفس المصدر ص ١٢٥ .
(٢٠) ديوان الرصافي ص ٥١٦ .
(٢١) نفس المصدر ص ٦٤ .

ويعرف الشعر تعريفا شعريا بديعا جدا • فالشعر هو الفن الذي «يشرح» الشعور ويعبر عنه بالموسيقى و«يقطر» العواطف من وضر المادة فكأنه الانبيق مرتبط بالقلب :

الشعر فن لا تزال ضروبه   تتلو الشعور بألسن الموسيقى
ويجيد تقطير العواطف للورى   فتخاله لقلوبهم انبيقا

وهو يقول عن نفسه بانه طرق بحور الشعر كافة « رهواً ومائجا » [22] :

ولا شك انه يدعو الشاعر التنويع بحوره وهو ضد شعر المدح « وقلت اعصني ياشعر في المدح » [23] ولكن حقيقة الامر هي غير ذلك والسبب في هذه الفلسفة التي يريد ان يتخذها لان الناس لا يستحقون الهجاء او الرثاء لها لتفاهتهم وأنه قد يجبر على المدح فيقول مديحه ساخرا [24] ويقول انه لا يريد مكافاة على الشعر وان واجبه ان يكون « هاديا » [25] ومرشدا ويؤكد مرة اخرى نزعة مثالية لم يحققها الواقع • يقول ان شعره خال من المدح او للهجاء وهذا شيىء لا يؤكده واقع حياة الشاعر :

تركت من الشعر المديح لاهله   ونزهت شعري ان يكون قذاعا

لا شك ان هذه النزعة هي نزعة الشاعر في اول شبابه قبل دخوله الى ساحة الميدان السياسي وسنأتي الى شرح اطوار شاعرية الرصافي فيما بعد •

وهو يعتقد ـ على حق ـ بان شعره من اجود الشعر واصلبه « كما نزهت عن شعر ركيك » وهو يعتقد بانه له سليقة سليمة في اختيار جيده •

« ابت غثه واستوثقت من سمينه »

وبان الشعر الركيك لا يمر على باله وبانه يطمح الى الابتكار فيه وان الشعر انما هو لبث الخير والاصلاح والحكمة [27] •

وكثيرا ما استخدم الشعر في سبيل الارشاد وحث الناس على المعونة للمعوزين والضعفاء ونصر المساكين •

---

(٢٢) نفس المصدر ١٢٣ •
(٢٣) نفس المصدر ص ١٢٣ •
(٢٤) نفس المصدر ص ١٢٣ •
(٢٦) نفس المصدر ص ١٩٤ •
(٢٧) نفس المصدر ص ١٩٤ •

قـــال :

هذه حكاية حال جئت اذكرهـــا وليس يخفى على الاحرار مغزاها
اولى الانام بعطف الناس ارملة واشرف الناس من بالمال واساها[٢٨]

وهو لا يميل الى الشعر الغامض المعقد في المعنى وان كانت الفاظه مغلقة احيانا قـــال :

انمـــا غايتي من الشـــعر معنى واضح يأمن اللبيـــب التباسه [٢٩]

والرصافي من المعجبين بالفنون الجميلة كالتمثيل والتصوير والموسيقى والغنـــــــاء .

فان للغناء في النفس نشوة تخفف من حنين العواطف المكبوتة فهو يحدث النشوة التي « تطفيء في حشاك حريقا » [٣٠] وان الفنون ترقى برقي الامـــم فكلما كانت الامم بدائية كان غناؤها بدائيا جاهليا كأنـــه نقيق الضفادع فالفن عند الرصافي « مقياس الحضارة » [٣١] وهو في ذلك على حق .

اما مسارح التمثيل : فهي مدرسة اجتماعيةتشحذ الشعور وتعلم «الغافل» « وتنمي الحميد من الخصال » وهو بهذا لم يخرج بالمسرح عن الواجب الاخلاقي والاجتماعي وليس هذا هو واجب الفن دائما .

اما « المصور » فهو الذي يعكس لنا الحياة وقد يجيد احيانا مصور مـــا اكثر مما يجيد الاديب ويفوق « الشاعر المنطقيا » واهداف التصوير : « ان يستفيد بها الشعور سموقا » ويكرر رأيه في المسرح في مكان آخـــر [٣٢] .

ويكرر قوله في التصوير في مكان آخر فيعكس لنا رأيا معاكسا يرى التصوير للعرى مما يثير العواطف بدل ان يسمو بها :

منظـــر يتـــرك العـــواطف منـــا في هياج من الهوى وزحام [٣٣]

(٢٨) ن ٠ م ص ٢٠٦ ٠
(٢٩) ن ٠ م ص ٣٠٣ ٠
(٣٠) ن ٠ م ٠ ص ٨٠ ٠
(٣١) ن ٠ م ٠ ص ٨٠ ٠
(٣٢) ن ٠ م ٠ ص ٢٢٨ ٠
(٣٣) ن ٠ م ٠ ص ٥٤٢ ٠

وفي كتابه « دروس في تاريخ آداب اللغة العربيـة » [٣٤] وهـو من المحاضرات التي القاها في دار المعلمين العالية حين اشتغل محاضـرا فيها بـين ١٩٢٠/١٩٣٠ يعرض الرصافي اراءً طريفة في دراسة الادب وفي نقد الشـعر والشعراء وتقديرهم •

ففي محاضرة «تاريخ اداب اللغة العربية» من الكتاب المذكور يضع منهجا في دراسة اللغة وادبها كوحدة شاملة من حيث المفردات والاساليب والادبـاء والاثار والبيئة فهو لا يرى ان واحدا من هذه المكونات ينفصل عن الاخر بل العكس هو الصحيح فانها وحدة متكاملة يكمل احدها الآخر •

فدراسة اللغـة تستدعي :

١ ـ دراسة المفردات والنظر في تطورها ونموها وموتها ودخول الغـريب الاجنبي فيها وتوسعها من حيث التركيب والاشتقاق والبحث في المعاني المختلفة للفظة الواحدة ووجود الرابطة بين هذه المعاني وعـلاقة المعنى الواحد بالمعاني الاخرى •

٢ ـ دراسة الاساليب والتراكيب وكيف حدثت هذه التراكيب وما هي الصور والمشاعر التي ساعدت على خلقهـا ثم البحث في المجـازات والاساليب البلاغية واسباب استحداثها ثم البحث في تاريخ التراكيب وموت بعضها واستحداث الجديد تبعا لمرور الزمن وتطور الامة او انحطاطها •

٣ ـ البحث في النتاج الادبي شعرا ونثرا والبحث في انواع الشعر ومـا استحدث فيه من جديد ثم البحث في النثر وانواعه وما هي الاسباب التي ساعدت على نمو فن معين واضعاف آخر •

٤ ـ دراسة احوال الامة ذات اللغة المعنية ودراسة تاريخها وحياتهـا فأن مثل هذه الدراسة مهمة في معرفة هذه اللغة •

٥ ـ دراسة اقليم الامة واحوال البلد الجغرافية وطبيعة ارضه للنظر في مقدار تأثير هذه الطبيعة في هذا الادب •

٦ ـ علاقة الامة بجيرانها والبحـث في الروابط الاقتصاديـة والاجتماعيـة

---

(٣٤) طبع في بغداد لاخر مرة عام ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م وعلى هـذه الطبعة اعتمدنا في اقتباس نصوصنا •

والعسكرية بين الامة وما يجاورها لنرى مقدار الاختلاط ومقدار التأثر والتـأثير .

٧ ـ البحث في حياة الافراد من رجال القلم وتبيان نشأتهم وثقافتهم فان ذلك من الامور المهمة في تقييم ادب احدهم ومعرفة المؤثرات فيه .

٨ ـ دراسة اثار هؤلاء على انها ظواهر ادبية تستحق الملاحظة والتسجيل وقد يكون هناك تأثير وعلاقة بين الفرعين الاخرين وان اتجه النقاد لدراسة الاثر دون المؤلف والرصافي بعد هذا ليس من المؤمنين الا بهذا النـوع من الدراسة المفصلة لتفهم طبيعة الادب ولمعرفة المبدع من غير المبدع والجيد وهو يدعو الى تأليف « دائرة معارف » للاداب وتكون مفتوحة يبحث فيهـا كل انسان حسب اختصاصه على ان تكون ناميـة متطورة ابدا تضم الجديد الذي يكتب وتأخـذ بالقديم الذي يكتشف ، وما دعا الرصافي في فكرته هذه الى شيىء خيالي اذا علمنا ان العرب يعوزهم الى الان دراسة علمية لادابهم ويعوزهم معجم تاريخي للغتهم .

وفي محاضرته الثانية « ما هو الادب ؟ وما هو الاديب ؟ » يعمد الى مسألة خاصة من هذه المسائل العامة فيشرحها فيما تبقى من الكتاب في فصول كما سنرى ، فهو يعرف الادب لغة ويعرف الادب اصطلاحا وهو يناقش بعـض التعاريف للادب ويدحضها ثم يضع تعريفا للادب والاديب كما يراهما هـو فالاديب (هو كل من اوتي قدرة على البيان بارعة يستطيع ان يتصرف بهـا كيفما يشاء فينقل بواسطتها الى مخاطبة كل ما توحيه اليه قواه العقليـة التي لا تقل عن قدرته البيانية بداعة) .

والادب : « انه قدرة على البيان راسخة مؤيدة بالقوى العقلية تتصرف في النفوس قبضا وبسطا بما تنقله اليها وتصوره لهـا من وحي تلك القـوى العقليـة » .

وهو لا يحرم على الاديب ان يطرق الموضوعات المكشوفة وانه ليس هناك من علاقة بين الخلق الحسن للاديب والانتـاج الادبي فالانتاج الادبي صورة يرسمها الاديب وقد تكون فاحشة وهو عفيف وقد تكون عفيفة وهو فاحش فهو قريب في هذا من مرآة (ستندال) في كتابه « الاسود والاحمر » فهي تعكس ما ينعكس عليها سواء كان منظرا جميلا او منظرا قبيحا وليس الاديب بالمسؤول اذا نقل الحياة كما هي .

ثم يبحث في « موضوع الادب وغايته » •

يعرض الرصافي لمناقشة نظرية « الفن للفن » فيعارضها في اول المحاضرة ثم يعتنقها في اخر المحاضرة وهو لا يدري فهو رحمه الله سمع شيئا وقرأ شيئا في النظرية •

هذا ما سمعه :

« سمعت بعض المتجددين من ابناء الترك في الاستانة يقولون ان الادب لا غاية له ويتوسعون في هذا القول حتى يعمـوا به ما يسـمونه بالصناعات النفسية او الفنون الجميلة وهي الشعر والموسيقى والرسـم والنحت فهـذه الصناعات كلها لا غاية لها عندهم بل هي الغاية وهي المغيا فالرسام اذا رسـم صورة كانت غايته تلك الصورة والشاعر اذا ما قال قصيدة كانت غايته تلك القصيدة وهلم جرا ••••

ولقد تأملت في هذا القول فلم اجد له محصلا ينطبق على المعقول اذ لا ريب ان الغاية هي ما يكون لاجله وجود الشيىء • فهي اذن علة الوجود وليس من المعقول ان يكون الشيىء علة لنفسه فاذا قال الشاعر قصيدة فليس من المعقول ان تكون القصيدة نفسها هي الباعث له على قولها » •

وقال عمـا قرأ :

« ثم اني اطلعت على كتاب في علم النفس نقله من الافرنسية الى التركية نعيم بك البابان مدرس علم النفس في دار العلوم بالاستانة فقرأت فيه بحث قولهم « الصنعة للصنعة » وعلمت فيه ان ليس معنى هذا القول ان الفنـون الجميلة لا غاية لها بل معناه انها لا تحتاج في وجودها الى مادة خارجة عن غايتها اي ان الشاعر لا يحتاج في صناعة القصيدة الا الى الالفاظ وليس كالنجـار الذي يصنع الكرسي باستخدام الخشب » ويدل هذا على ان الرصافي لـم يفهم مدلول النظرية مما سمع وان ما قرأه لم يكن واضحا •

ولكنه يعود هو ويشرح غاية الادب شرحا مطابقا فعلا لنظرية «الفن للفن» فيبدو وكأنه نصير متحمس حقا • قال :

« ان غاية الادب هي حمل النفوس على الانفعال بمظاهر الكون قبضـا او بسطا لغرض ما وان شئت فقل ان غاية الادب هي تسخير الاسماع واختلاب القلوب واثارة العواطف وتهييج النفوس بالبيان المؤثر فيها قبضا او بسـطا

وحزنا او سرورا وتلذذا وتألما سواء كان ذلك لغرض صالح او غير صالح ولمقصد شريف او غير شريف ومن هنا تعلمون ان غاية الادب ليست خيرا محضا بل قد تكون شرا ايضا ... وقد اخطأ المرمى من قال ان غاية الادب تهذيب النفوس وتثقيف الاخلاق وتقويم أود الطباع فان الادب وان جاز ان يكون واسطة لتهذيب النفوس وتحسين الاخلاق الا ان ذلك معدود من فوائده المترتبة عليه لا من غايته اذ لا ريب ان في الادبيات كثيرا من مفسدات الاخلاق .... »

وان هذا القول يناقض اقوال الرصافي الاخرى في ديوانه كما رأى القارئ قبل قليل من رأيه في الشعر ولعل اقواله في النثر هي الاقوم وهي الاقرب الى منطق العقل وان اقواله في شعره هي من بنات العاطفة فموقفنا عندها موقف المقارن لا موقف المؤمن القاطع بها ....

ثم يبحث في قابليات الاديب العقلية ويبحث في (الذكاء والخيال والحس والحافظة والذوق) ، ثم يقسم الادب الى منظوم ومنثور ويقسم النثر الى مرسل ومسجع .

فهو يرى ـ خطأ ـ ان الادب مر في مراحل اولها الكلام المرسل ثم الكلام المسجع وبعدها طفر الاديب الى مرتبة الشعر ولو عكسنا ذلك لعرفنا ان الشعر كان اسبق في الظهور من النثر لاعتماده على الخيال والعاطفة اكثر من المنطق والتحكيم والتركيز العقليين .

ويستعمل اراء النقاد القدامى في التمييز بين المنظوم والمنثور وهو يعتقد ان الوزن والقافية اذا قيدا الفاظ الشاعر فان معانيه لا تتقيد ويرى ان الشعر يكسب المعنى رونقا وبهاء لا يكسبها النثر ويضرب لنا مثلا بلزوميات ابي العلاء المعري وهو يرى ان الشعر قد يكون غير منظوم وعلى هذا فالشاعر يؤمن بوجود الشعر الحر او بوجود الخيال الشعري في النثر وخاصة المسجوع . وهو يدعو الى التعبير عن روح العصر في اللغة والشعر فيقول :

« وليست اللغة سوى واسطة نعرب بها عن افكارنا وتترجم عن حياتنا ونعبر عن حاجاتنا ولا ريب ان افكارنا وحياتنا وحاجاتنا اليوم غيرها في زمن امرىء القيس فكيف تتقيد بلغته وهي قاصرة عن هذه الافكار وهذه الحياة وهذه الحاجات . فيجب ان ننتفض من هذا الجمود وان ننهض باللغة الى

مستوى تكون فيه صالحة لافكارنا منطبقة على حياتنا العصرية كافية لحاجاتنا اليوميـــة • »

ثم يعرف الرصافي الشعر بانه : « مرآة من الشعور تنعكس فيها صــور الطبيعة بواسطة الالفاظ انعكاسا يؤثر في النفوس انقباضا او انبساطا » •

وهو يرد في مناقشته هذا التعريف على تعريف العرب للشعر بانه كـلام ذو وزن وقافية فهو يرى :

« ان المنظوم انما سمي شعرا لا لكونه ذا وزن وقافية بل لكــونه في الغالب يتضمن المعاني الشعرية ••• فالوزن والقافية غير مأخوذين في مفهوم الشعر بل في مفهــوم المنظوم وانما اخذا في مفهــومه ليكون الكلام بهما من الاغاني لانهما ضروريان للغناء » •

ويعود الى شرح نظرية تطور النثر الى سجع فشعر ويعرض الى اكتشاف السجع صدفة ثم الاخذ به وتأسيسه في الاسلوب تعمدا وان صور السجع امتدت قرونا عديدة ثم جاء دور الوزن ويؤكد على عمل الاتفاق والمصادفــة في اكتشاف الميزان الشعري •

ويشير الى ما هو قريب من الموزون مصادفة من آي القــرآن الكريم ويرى ان العرب قد غنت بالسجع وهو يذكر هذا دون برهان • ثم يتنقل الى القول ان الغناء ساعد بعد ذلك على ظهور الوزن وتكامله فظهر الشعر وساعد على ظهوره الرقص والحركات المتناسقة • فخروج الموسيقى او الرقص بصورة مرتبة مضبوطة دعت الى ضبط الالفاظ طولا وقصرا وتسكينا وتحــريكا • وهكذا ظهر الشعر ويرى ــ كما يرى الاولون ــ ان اقدم انواع الشعر العربي هو (الرَّجَز) لسبب واحـد هو :

« احتمال وقوع وزنه في الكلام اكثر واقوى من احتمال وقوع غيره من الاوزان لكونه ابسطها » •

ثم يبحث الرصافي في كتابه الموضوع الكلاسيكي الذي شغل بال النقاد من العرب القدامى وهو تقسيم الشعراء الى طبقات ويقول انه لم يهتد فيما فعله النقاد « الى نتيجة معقولة مما كتبه القوم في مسألة طبقات الشعراء » •

ويرى الرصافي انه من الصعب الاهتداء الى طريقة يصنف فيها الشعراء الى طبقات او مجموعات من حيث الزمن فيقول عن هذا التقسيم :

« وما ادرى اية فائدة في هذا التقسيم فان الغرض المطلوب من تقسيم الشعراء الى طبقات غير حاصل به اذ بمجرد قولنا ان فلانا شاعر من الجاهليين او المولدين لا تتعين منزلته في الادب ولامكاناته في الشعر اذ من الجائز بل من الواقع ان يكون في المولدين من هو اشعر من بعض شعراء الطبقة التي فوقه وكذلك القول في الاسلاميين او كذلك المخضرمين حتى ان شعراء الطبقة الواحدة من طبقات الشعراء الخمس [٣٦] مختلفون ايضا في المنزلة فليسوا كلهم في منزلة واحدة في الشعر حتى يكونوا كلهم من طبقة واحدة » .

ويناقش تقسيمات العرب للشعراء من حيث الجودة ويناقش الاصطلاحات التاليـة : « الخنذيذ والمفلق والشاعر والشعرور » ويرى ان هذه التقسيمات غير واضحة الحدود وانها بنيت على اعتبارات فرضها الذي وضع هـذا المنهج وقد يجوز لغيره ان يضع منهجا اخر .....

كما ان الفـرق بين (الخِنذيذ والمُفلِق) اقيم على الاشتراط في كون الاول شاعرا وراويه وفي هـذا ظلم للمفلق الذي قد يكون شاعرا جيدا الا انه ليس براوية . اما الرصافي فيعدل هـذا المنهج ويقول ان الشعراء اربعة :ـ

١ ــ الشاعر المبدع المبتكر

٢ ــ الشاعر المقلد مع جودة

٣ ــ الشاعر الذي يأخذ من غيره

٤ ــ الشاعر العادي الذي دون ذلك

ويرد ايضا على تقسيمات القرشي في (جمهرة الشعراء) الـذي جمع القصائد ووضع لهـا اسماء وقسم شعراءها تبعا لذلك مثل الطبقة الاولى وهم اصحاب المعلقات ثم الطبقة الثانية وهم اصحاب المجمهرات الخ .....

ويسأل الرصافي عن تقسيم القرشي ويقول :

« لماذا جعل اصحاب المعلقات من الطبقة الاولى واصحاب المجمهرات من الطبقة الثانية واصحاب المنتقبات من الطبقة الثالثة وهؤلاء هم كلهم جاهليون فهل تسمية قصائدهم بهذه الاسماء وتلقيبها بهذه الالقاب هي التي اقتضـت ذلك فان هي الا اسماء هو سماها وهو وضعها ليس بها فيما يدعيه من سلطان »

---

(٣٦) اي من الجاهليين والمخضرمين والاسلاميين والمولدين والمحدثين .

والرصافي نفسه يميل الى عدم وضع منهج للتفاضل بين شاعر وآخـر ويشرح رأيه بما يلي :

« وانا مع ذلك لا ارى فائدة من تقسيم الشعراء الى طبقات متفاوتة لان الاجادة لا تنتهي الى حد معلوم ولاننا نستطيع في كل وقت ان نوازن بين شاعر وآخر ولكننا لا نستطيع ان نوجد حدودا واضحة بحيث تشمل جميع الشعراء الاولين والاخرين وتقسيمهم الى طبقات ينفصل بعضها عن بعض بفصول بينه فلنضرب عن هذه المسألة صفحا ..... »

ثم يبحث الرصافي ف (الاسلوب) ويعرفه بانه « هو الطراز الذي ينسج فيه برد الكلام والطابع الذي تنطبع فيه جملة وتراكيبه » ويرى ان لكل شخصية ادبية اسلوبا خاصا وان كان بعضهم يقلد في اسلوبه كاتبا معينا الا ان اثـر الشخصية او ما يسميها الرصافي « النفسية والعقلية » لابد ان يظهر ويرى ان اساليب الكلام لا يمكن ان تعد ولا تحصر وتتعدد بتعدد الادباء وتكلم في الاسلوب النثرى وقسم النثر الى نثر علمي والمقصود به الفكرة وليس اللفظ ومنثور ادبي . وقد يهدف المنثور الادبي الى العناية باللفظة اكثر من المعنى كما في السجع ثم يعدد انواع السجع وهي « المُطَرَّف والمُوازِي والمُتوازِي والمُرَصَّـع » .

وقال ان الترسل والسجع هما من اساليب الكلام عامة . اما الاساليب الشخصية فيمكن ان تظهر بوضوح في النثر المرسل ويضع لها منهجا للبحث عن الاسلوب الشخصي في النثر فان بعض الادباء يتبعون ما اسماه الرصافي (بالصورة المستقلة) واسماها بهذا الاسم « لاستقلال الجمل والتراكيب فيهـا بعضها عن بعض بحيث اذا سقط منها شيىء لا يختل معنى البـاقي ولا نعني باستقلال الجمل عدم وجود التناسب والترابط بينها بل هي في معانيها متناسبة وفي مقاصدها متلاحمة وانما نعني باستقلالها كون كل واحدة منها تامة المعنى مفهومة بنفسها بحيث لا يتوقف فهمها على فهم غيرها .... »

ويسمى الصورة الثانية للاسلوب الشخصي بـ(الصورة المستديرة) وهي: « ان يكون الكلام مؤلفا من جمل مطولة متتالية مرتبط بعضها ببعض لا تستقل احداها عن الاخرى ولا يحصل القارىء على تمام المعنى الا عند ختامها بحيث اذا سقطت منها جملة اختل معنى الباقي منها فهي اذن على العكس مما مر في

الصورة المستقلة يتوقف تمام المعنى على الاحاطة بمعانى الجمل كلها فيها » •

ومن تركيب الصورتين يحصل لدينا مايسميه الرصافي (الصورةالمتوسطة) وهو يعتبر (الصورة المستقلة) أرقى هذه الاساليب الثلاثة •

كما ان المهم في تفاصيل الادباء هو اقتراب الاديب من الحياة فان ادب الاديب اذا كان بعيداً عن الحياة لا يمثلها فهو ليس بادب جيد والسؤال الذي يخطر في خاطري الان هو ماذا يعنى الرصافي بقوله « ان يكون الكلام (ممثلا للحياة) بجميع وجوهها ومنطبقا عليها من جميع مناحيها ؟ » فان كل ادب فردى سواء كان فردى النزعة او اجتماعي النزعة يعالج الحياة من جهة معينة • وهو يفخر بالتجديد الذي حصل عليه النثر والشعر والاخذ بالموضوعات الادبية والاجتماعية والسياسية والروائية والتاريخية والعلمية ويرى ان المهم في الادب ليس في لذته الفنية بل بمقدار ما يعكس من روح العصر فهل المقصود بقوله (ممثلا للحياة) هو ان يشحن الشعر بالنظريات والعلوم والآراء الاجتماعية يا ترى ؟

هل هذا يفسر لنا ندرة الغزل في شعره وبرودة عاطفة ما ورد فى الديوان ؟

ويتكلم الرصافي في (الفصحى والعامية) في اخر فصل من كتابه ويبحث في سقوط الاعراب من العامية ويعد هذا تطورا وكمالا ويقول : « ان سقوط الاعراب من اللغة العامية لا يجوز ان يعد انحطاطا في اللغة بل هو ارتقاء » ولا يرى كما يرى النحويون ان هذه الحركات • انما وضعت للتميز بين المعاني لانه ينقض ذلك تفاهمنا بالعامية دون وجود الاعراب وعلى هذا يعتبر الرصافي الاعراب في الفصحى من الكماليات وليس من الضروريات فيها •

ويرد الرصافي على القول الشائع ان (اللغة العامية الدارجة اليوم والتي هي غير معربة قديمة) ويرى ان هذا الخلط جاء من وهمهم لتعدد لهجات القبائل •

وان اختلاف لهجاتهم لم يستدعهم الى هجر الاعراب فيها وعلى ذلك فان الرصافي يرى الرأي التالي :

« لم تكن لهم (اي العرب) لغة عامية خاصة بطبقة منهم دون اخرى كلغتنا العامية اليوم » ويعتمد الرصافي في الدفاع عن وجهة نظره باقوال القدامى وعدم ورود ما يدل على تكلم العرب بلغتين فصحى وعامية •

ولنا عودة في بحث مستقل نعالج فيه موقف الرصافي من شخصيات العرب الادبية كأبى العلاء المعرى والمتنبى وغيرهما ونفصل فيه وجهة نظره وردوده على الذين خاضوا في هذا الموضوع •

٣ ـ اراء الرصافي الفلسفية والاجتماعية والسياسية :

للرصافي اراء فلسفية متأثرة باراء الخيام وابي العلاء المعري فهو من المؤمنين بالجبر ولذلك يقول : ـ

لا تلمني اذا جزعت فانـي ما ملكت الخيار في ايجادي [٣٧]

ويقـول :

وما المـرء الا مجبر في حياتـه وان ظن فيها انـه كان خائرا [٣٨]

وهو كثير الشك في مصير الانسان مجبول على الشر وان عدم الوجود خير من الوجود نفسه :

ولو كنت في هذا الوجود مخيرا وفي عدمي لاخترته غير نـادم
ارى الخير في الاحياءومض سحابة بدا خلّبا والشرّ ضـربة لازم
اذا ما رأينا واحـدا قـام بانيـا هناك رأينا خلفـه الف هـادم
وما جاء فيهم عـادل يستميلهم الى الحق الا صدّه الفُ ظالـم
جهلت كجهل الناس حكمة خالق على الخلق طرا بالتعاسة حاكـم
وغاية جهدى انني مذ علمتـه حكيما تعالى عن ركوب المظالم [٣٩]

ويظهر في كتاب « دروس في تاريخ اداب اللغة العربية » ميلا الى اعتناق مبدأ معتزلى اخر يعاكس هذا التيار وهو مبدأ « ليس في الامكان احسن مما كان ••• »

فهو يقـول :

« كل ما يجري في الكون من الامور الطبيعية حسن وهو مع ذلك عـدل لا جور منه لانه ناتج عن اسباب وعلل خلقها الله في طبيعة الكائنات فالنتائج الحاصلة منها ضرورية لابد منها فكيف تتصف بانها جائرة وكونها كذلك ضروري

(٣٧) ديوان الرصافي ص ١٨ •
(٣٨) ن م ص ٢٧٤ •
(٣٩) م ن ص ١٤٤ •

لابد منه ••• (و) اذا افتكر (الانسان) فيما جرى ويجرى من الامور الطبيعية لم يجد بدا من ان يقول : ليس في الامكان ابدع مما كان » [٤٠]

وهو من المؤمنين بعيش البساطة ويكرر ذلك في ديوانه فهو يقول لولا طموحه لفضل عيش البادية على المدينة وكان الرصافي من المعجبين بغاندي ناسك الهند وحين لبس الزي العربي وتخلى عن اللباس الاوربي علل ذلك بقوله :

فذا زي يتم به رجوعي الي عيش بسيط ذي هناء [٤١]

والرصافي في نظرة الى المجتمع انساني اشتراكي فهو من الذين اطلعوا على طرف من ثورة روسيا واعجب كما يبدو ببعض طرقها في معالجة العدالة الاجتماعية فهو يقول :

وما مدنية الاقوام الا تعاونهم على غر المساعي

ولم يصلح فساد الناس الا بمال من مكاسبهم مشاع

تشاد به الملاجيء لليتامى « وتمتار المطاعم للجياع » [٤٢]

وهو في عجز البيت الاخير الذي وضعناه بين قوسين يشير الى الاشتراكية الاسلامية الاولى ومطعم مسجد رسول الله في المدينة • وهو يشير الى تسلط العائلة المالكة واستغلال الشعب قائلا :

ليس هذا في مذهب الاشتراكية الا من الامور المحالة

وقال بعد ثورة العشرين :

للانكليز مطامع ببلادكم لا تنقضي الابان تتبلشفوا [٤٣]

وهو من المؤمنين بنظام الحكم الجمهوري ومن المشجعين عليه يقول :

ان الحكومة وهي جمهورية كشفت عماية كل قلب مضلل

---

(٤٠) دروس في تاريخ اداب اللغة العربية ص ٧٠ •

(٤١) ديوان الرصافي ص ٢١٧ •

(٤٢) ن • م ص ٨٣ •

(٤٣) ن • م • ص٤٠١ •

وهو يعارض في وجود الملكية ويعجب من امر الناس واطاعتهم للملوك ويشبههم بالاصنام التي ينحتها الانسان البدائي ثم يسجد لها ويخنع قال :

ان الملوك كالاصنام ماثلة   الناس تنحتها والناس تعبدها (٤٤)

وهو قد دعا الى وحدة اجتماعية كاملة دون النظر الى التمييز الديني بين الاقليات فالمجتمع وحدة يسعد بتعارفه ويشقى بفرقته وظهور الحزازات بين ابنائه ولذلك فقد استبشر حين اعلن الدستور عام ١٩٠٨ فقال :

هي المساواة عمتنا فما تركت   فضلا لبعض على بعض وتمييزا (٤٥)

وقد ظهرت هذه الفكرة مرات متعددة في الديوان وعلى فترات مختلفة وان الرصافي قد سبق زمنه دون شك في شجب العواطف الطائفية والدينية وكان يتمكن ان يتقدم بها لو اراد استغلالها والاستفادة منها .

وشارك الرصافي شعراء الفترة ومفكريهم في الدفاع عن شخصية المرأة ولم يتهم الدين في تأخرها ـ وهذا هو الواقع ـ بل اتهم العادات ورجال الدين الذين تمسكوا بها اكثر مما تمسكوا بجوهر الدين قال :

عناكب الجهل كم القت بادمغة   من الانام نسيجا من خرافات

فحرموا واحلوا حسب عادتهم   وشوهوا وجه احكام الديانات

وذكر بعض رجال الدين :

ارى هؤلاء ضعاف العقول   وان قد تراهم غلاظ الرقب

تضيق عن الحق ارواحهم   وان لبسوا واسعات الجبب (٤٦)

ولقد تعرض الرصافي (للحجاب) على انه عادة اجتماعية وتقليد فقط وكان له رأيه الخاص في بعض المسائل الاسلامية فمثلا يقول عن المرأة :

منقوصة حتى بميراثها   محجوبة حتى عن المكرمة

وقضية الميراث مسألة دينية بحتة .

---

(٤٤) ن . م . ص ٥٠٦ .

(٤٥) ن . م . ص ٣٨٠ .

(٤٦) ن . م . ص ٢٤١ .

وهو يقول ثانية في (الحج) :

لوحكم العقل الحجيج بحجهم ابوالطواف بتلكم الجدران [٤٧]

ويقول مرة اخرى في (الوحي) :

ولا ممن يرى الاديان قامت بوحي منزل للانبياء [٤٨]

الا اننا يجب ان نقول ان الرصافي ممن دافعوا عن الاسلام وشرحوا جوهره وهو الحب والعدل والمساواة والحث على الحياة والعلم وهو يقول :

يقولون في الاسلام ظلماً بانه يصد ذويه عن طريق التقدم
وان كان ذنب المسلم اليوم جهله فماذا على الاسلام من جهل مسلم
وما ترك الاسلام للمرء ميزة على مثله ممن لآدم ينتمي
فليس لمثر نقصه حق معدم ولا عربي بخسه فضل اعجمي

وهاجم الغربيين الذين نكروا هجومهم على الاسلام في ثوب السياسة والقوة وهو في دفاعه عن الاسلام اصدق منه في هجومه وهو من المؤمنين بالله وبعدله ويعتقد بعقيدة المعتزلة : ليس في الامكان ابدع او احسن مما كان ٠

وهو من المحبين الذين يعطفون على الانسان الضعيف فهو قد عطف على المرأة ودافع عنها : مطلقة وفقيرة ومظلومة ٠ ودافع عن الطفل الصغير : يتيما ومخدوعا وكان يفرح كفرح الاطفال حين تبنى مدرسة او يبنى ملجأ للاطفال ووضع في اشعاره كثيرا من قواعد النصح والارشاد للشباب والمربين٠ وهي نصائح محب للانسان الضعيف والطفل العاجز ٠

فمن ارائه التربوية في التعليم الا يكون نظرياً خالصاً ولا يكثر المربي من الضغط على تلميذه ويكثر عقابه ودعي منذ فترة مبكرة (١٩٢٩ م) أي قبل اكثر من ثلاثين سنة على الاقل الى توحيد مناهج التعليم في بلاد العرب ٠ فها هو يقول :

لا تجعلوا العلم فيها كل غايتكم بل علموا النشء علما ينتج العملا
وجنبوهم على فعل معاقبة ان العقاب اذا كررته قتلا

(٤٧) ن ٠ م ٠ ص ١٨٦ ٠

(٤٨) ن ٠ م ٠ ص ١٨٧ ٠

ان العقاب يزيد النفس شرّتها ... وليس ينكر هذا غير من جهلا
ثم انهجوا في بلاد العرب اجمعها ... كنا كأنا انتدبنا واحدا رجلا [49]

ودعا الشباب الى الترويح عن انفسهم من العمل الجاد بين حين وآخر :ـ

واذا ما اشتغلت بالجد ساعا ... ت فهازل سويعة واستجم [50]
وقال : لابدمن هزل النفوس فجدها ... تعب وبعض مزاجها استجمام [51]

وها هو يدافع عن الطفولة المشردة .

ومن اللؤم ان ترى عندنا الاطفا ... ل تفنى لانهم فقراء
لا غذاء في جوفهم لا كساء ... لا وطاء من تحتهم لا غطاء [52]

ان علاقة الرصافي بالمرأة التي دافع عنها غامضة فالظاهر انه كان قد وقع في الحب حين كان في القسطنطينية .

قال :

لكن قلبي لا يزال يشوقه ... ظبي اقام بدار قسطنطين [53]

ولكنه مع ذلك لم يتزوج فهو في ديوانه يشير الى ان قلبه وسع كل النساء ولذلك لم يتمكن ان يختار احداهن فهو يميل الى البيضاء وحمراء الخدين والصفراء والسمراء :

الا ان حبا بقلبي انطوى ... كثيراً فلم تكفه واحدة [54]

اما حبه لامه فهو حب عاطفي صادق عميق :ـ

اذا ما تذكرت العجوز بكيتها ... بدمع به الاهداف تطفو وتغرق
وما شرقي بالدمع يا ام وحده ... ولكن بروحي عند ذكراك اشرق [55]

---

(٤٩) ن ٠ م ص ٨٧ ٠
(٥٠) ن ٠ م ٠ ص ١٥٧ ٠
(٥١) ن ٠ م ٠ ص ٢٢١ ٠
(٥٢) ن ٠ م ٠ ص ١٦٨ ٠
(٥٣) ن ٠ م ٠ ص ٢٤٢ ٠
(٥٤) ن ٠ م ٠ ص ٢٥٥ ٠
(٥٥) ن ٠ م ٠ ص ٣٤٩ ٠

وهو على علاقة طيبة مع ابنة خالته (نعيمة) فهو محب لها معجب بها •

وهو مع ايمانه بالانسان وحبه للسلم والعدل فهو ايضا يوقن ـ ويشاركه الزهاوي في ذلك ـ بان (القوة) هي السبيل الوحيد لاحترام الكيان الشرقي وان الغرب كقوة لا يؤمن الا بالقوة • وان في ذلك كثيرا من الصدق والحق كما برهن لنا التاريخ في الخمسين سنة الاخيرة • قال :

فلا عيش في الدنيا لمن لم يكن بها   قديرا على دفع الاذى والمكارة (٥٦)

وتناثرت في شعره بعض الافكار العلمية واقتباسات لبعض نظريات الجغرافية والفلك وهو يستعيد اقوال صاحبه الزهاوي في (الجذب) و(الدفع) ويتأكد ذلك اذا علمنا ان الزهاوي هو اول من وضع نظرية (الدفع) هذه •

٤ ـ تقييم شعر الرصافي :

يمكن للانسان ـ حينما ينظر في شعر الرصافي ـ ان يقسمه الى ثلاث تيارات بارزة التيار الفلسفي والتيار الاجتماعي والتيار السياسي •

كان التياران الاجتماعي والفلسفي يغلبان على شعر الرصافي حتى حدود عام ١٩٢٠ ففي الطبعة الاولى في ديوانه عام ١٩١٠ في بيروت كان الرصافي يبشر بمستقبل فكري فائق •

ولكن الظروف السياسية والبيئة التي عاش فيها الرصافي اضعفت التيار الفكري واضطرت الرصافي الى الخوض في السياسة وخاصة شعر الهجاء السياسي الشخصي مما سبب تلف قابلياته الممتازة الاخرى •

وكان في فترة شاعريته الاولى قد اختط لنفسه خطة اشار اليها في ديوانه بانه قد ابتعد عن المدح والهجاء وانه نذر نفسه للحقيقة الانسانية والحقيقة العلمية ولكن الذي حدث ـ مع الاسف ـ ان الرصافي ـ في فترة حياته الاخيرة ـ عالج الهجاء والمدح والشعر السياسي الشخصي اكثر مما عالج التيار الفلسفي او الاجتماعي •

ان بيئة الرصافي وظروف العراق والعرب السياسية مسؤولة الى حد بعيد عن ضياع هذا المفكر الفذ وان الحياة في العراق مسؤولة عن بعثرة طاقاته الذهنية في موضوعات تافهة وفي قصائد مدح وهجاء اشخاص زائلين يزول معهم ما قيل فيهم من شعر •

---

(٥٦) ن • م • ص ٣٦ •

ان هذا يدفعنا الى القول ان اغلب شعر الرصافي السياسي سوف يتعرّض للفناء بحكم طبيعة الموضوع الذي يعالجه وقد يجد هذا القول ردودا مختلفة من الذين يتذكرون حوادث الامس القريب •

اني اعتقد ان حوادث الامس القريب قد تهمنا كثيرا ولذلك فهي لازالت تثير فينا العواطف المختلفة المتضاربة حين نقرأ اقوال الرصافي فيها وفي شخصياتها ولكن بعد ان تنقطع هذه العلاقة بين هذه الاحداث والاجيال القادمة ويصبح الامس القريب امسا بعيدا ويصبح العهد الملكي الذي دام حوالي اربعين سنة بالنسبة للاجيال الآتية كعهد دولتي الخروف الاسود والخروف الابيض بالنسبة لنا فلن يثير فيهم شعر الرصافي السياسي اكثر مما يثير فينا شعر قيل في هجاء او مدح سلطان او حاكم او وزير عاش في تلك العصور المظلمة البعيدة •

كم قرنا مرّ علينا منذ سقوط بغداد عام ٦٥٦هـ ؟ كم ، اربعين سنة قد مرت ؟؟؟ كم من احداث هذه القرون اصبح يشغلنا ويثير فينا العواطف والحماس والحب والكره •

ان كل رجال هذه القرون وكل عواطف هذه الاجيال تحجرت واصبحت بالنسبة لنا شبه بحجارة او صخرة او تمثال في متحف • !!!!

وهكذا يكون شعر الرصافي السياسي بالنسبة للاجيال القادمة • سوف تصبح اسماء الساسة والملوك والاشخاص الذين هجاهم او رثاهم او مدحهم مجرد حروف لا يثير التلفظ بها حقدا او كرها او حبا او اعجابا لانهم سوف يكونون قد اغرقوا في القدم ولم يخلفوا في التاريخ غير اسمائهم مجردة من كل تراث وسيكونون قد اصبحوا قدامى لفّهم ضباب الجهل بهم وعدم الحاجة لهم ولسيرتهم •

ماذا يبقى من الرصافي الذي شغل اذهان العرب منذ اكثر من نصف قرن حتى الآن ؟ •

لا شك ان الشعر الذي يمثل اتجاه الرصافي في الفلسفة والاجتماع هو الذي سوف يبقى وحده وليس كله ايضا دون شك •

عالج الرصافي في شعره الاجتماعي احداث المجتمع ونظم قصصا شعريا

حول شخوص اختارها لنا كشخصية الطفل اليتيم في العيد والمهجورة وأم اليتيم والمطلقة والفقر والسقام واليتيم المخدوع وغيرها ...

ان اجادة الرصافي في هذه القصص لم تكن عالية فهو لم يجد العرض والسرد كما اجاد الزهاوي وانه كان دائما يتدخل بيننا وبين البطل ليخبرنا عما يفكر هو نفسه . وكان يتخذ القصة وسيلة للتبشير والنقد وما اليهما واذا اضفنا الى ذلك لغة الرصافي الخطابية واسلوبه الذي لا يتفق وروح القصص التي تحتاج الى سرد سهل ولفظ هامس . وقد فشل الرصافي كثيراً حتى في اختيار اسماء الابطال . فالقافية تضطره ان يطلق اسماء بعيدة عن روح الواقع مثل (بوزع) وما اليه .

ان الرصافي من اقدر شعراء العرب سيطرة على لغته والفاظه في حيث توفيرها عند الحاجة اليها . ان الانسان ليحار في القدرة الجبارة التي يملكها الرصافي في السيطرة على قافيته وعلى التلاعب بها كما يلعب الفنان بالوانه وتناسقها ففي سهولة ويسر يأتي الرصافي باللفظة المناسبة في الوقت المناسب بغض النظر عن وضوح الكلمة وغموضها .

وان الرصافي في شعره السياسي وشعر الفخر والهجاء قادر على انيثير فينا المشاعر التي يحس بها او التي يريد ان ينقلها الينا . فهو يتمكن ان يتركنا نتأفف او يتمكن ان يضحكنا ويحزننا بسهولة ويسر . وهذا هو سر الفنان الممتاز بلا ريب . ولا نجد في ديوان الرصافي شعرا غزليا ممتازا ولانجد شعرا كثيرا في هذا الموضوع فالرصافي قد شغله المجتمع وشغلته البيئةعنالانصراف الى الحب والظاهر انه من ذوي الحب الحسي اكثر من الذين يفلسفون الحب فيكتبون فيه فلوعة الحب لا تخمد عند الرصافي بالشعر وانما يطفأها بالعلاقة الجسدية مع الحبيب ولعل هذا هو السبب الذي دعا الرصافي الا يترك كثيرا من شعر الحب وما ترك لنا يصرخ بالصراحة الجنسية كقصيدة (بداعة لاخلاعة) التي لم تنشر كلها في الديوان وقد تواتر خبر شذوذه الجنسي وبعض غلمانه قد شبوا عن الطوق وهم يعيشون اليوم في بغداد .

ان الرصافي في نفسيته الابية المتكبرة الغاضبة وفي شعره السياسي يمثل حياة جيل من الناس وحياة بلده في اكثر من نصف قرن . ولعله كان اكثر الناس برا بوطنه واكثرهم جهادا في سبيله حتى قتله هذا الحب وهذا

الجهاد صبرا • رحم الله الرصافي فقد كان شاعرا وكان يجاهد بهذا الشعر فهو السيف الوحيد الذي كان يشهره في وجه الباطل والظلم والطغيان حتى ولو عرض شعره واسمه للضياع في المدى البعيد •

أ ـ مراجع البحث

اتحاد الادباء : مهرجان الرصافي بغ ١٩٥٩

الرصافي : الادب الرفيع في ميزان الشعر وقوافيه • بغ ١٩٥٦

ديوان الرصافي قاهرة ١٩٤٩

تاريخ اداب اللغة العربية • بغ ١٣٧٩هـ ١٩٦٠

محمد السهروردي : لب الالباب • بغ ١٩٣٣/١٣٥١ هـ

ب ـ آثار الرصافي

١ ـ الادب الرفيع في ميزان الشعر وقوافيه • بغ ١٩٥٦

٢ ـ تمائم التربية والتعليم • بغ ١٩٤٨

٣ ـ دروس في تاريخ آداب اللغة العربية • بغ ١٩٢٨

٤ ـ دفع المراق في لغة العامة من اهل العراق (نشر قسم منه في مجلة لغة العرب) بين ٢٦ـ١٩٢٨م •

مجلد ٤/١٩٢٦ ص ٤٠ـ١٤٦ ، ٨٤ـ٨٨ ، ٢١١ـ٢١٤

مجلد ٥/١٩٢٧ ص ١٤٧ـ١٥٠

مجلد ٥/١٩٢٧ ص ٥٤١ـ٥٤٣

مجلد ٦/١٩٢٨ ص ٢٠٣ـ٣٠٧

مجلد ٦/١٩٢٨ ص ٣٣٣ـ٣٣٥

مجلد ٦/١٩٢٨ ص ٣٤٧ـ٣٥٠

مجلد ٦/١٩٢٨ ص ٤٦٠ـ٤٦٥

مجلد ٦/١٩٢٨ ص ٥٩٦ـ٥٩٩

مجلد ٦/١٩٢٨ ص ٥٢١ـ٥٢٤ ، ٥٢٢ـ٥٢٥

مجلد ٦/١٩٢٨ ص ٦٨٣ـ٦٨٨

٥ ـ دفع اللهجنة في ارتضاح اللجنة ـ قسطنطينية ١٩١٢/١٣٣١هـ

٦ ـ ديوان الرصافي بيروت ١٩١٠

وقاهرة ١٩٢٥

وبيروت ١٩٣١ (مزيدة)

وقاهرة ١٩٤٩ جـ ١ـ٢ (مزيدة)

٧ ـ الرسالة العراقية ـ (خط)

٨ ـ رواية الرؤيا ترجمها عن نامق كمال الكاتب التركي • بغداد ١٩٠٩

٩ ـ رسائل التعليقات • بغداد ١٩٤٤

وبيروت ١٩٥٧

١٠ـ الشخصية المحمدية او حل اللغز المقدس (خط)

١١ـ على باب سجن ابي العلاء • بغداد ١٩٤٦

١٢ـ في عالم الذباب (رد على كتاب بهذا العنوان)

١٣ـ كتاب الآلة والاداة (خط)

١٤ـ كتاب خواطر ونوادر (خط)

١٥ـ مجموعة الاناشيد المدرسية • بغداد ١٩٢٠

١٦ـ محاضرات في الادب العربي • بغداد ١٩٢٢

وبغداد ١٩٤٧

وبغداد ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م

١٧ـ مذكرات الرصافي (خط) « في ملكية عبد صالح الرصافي » و « كامل الجادرجي وابراهيم الوائلي » •

١٨ـ نظرة اجمالية في حياة المتنبي • بغداد ١٩٥٩ •

١٩ـ نفخ الطيب في الخطابه والخطيب • ١٩١٧م/١٣٣٦هـ

جـ ـ مراجـع دراسـة الرصافي :

١ ـ ابراهيم السامرائي : لغة الشعر بين جيلين • بيروت د•ت•

٢ ـ ابراهيم العلـوي : مع الرصافي الثائر (جمع) بغداد ١٩٥٩ •

٣ ـ ابراهيم الـوائلي : الشعر العراقي وحرب طرابلس (مستل) بغداد مجلة كلية الآداب/١٩٦٤ •

٤ ــ اتحاد الادباء : مهرجان الرصافي ٠ بغداد ١٩٥٩ ٠

٥ ــ احمدفياض المفرجي : المرأة في الشعر العراقي الحديث ٠ بغداد ١٩٥٨ ٠

٦ ــ امين الريحاني : قلب العراق ٠ بيروت ١٩٣٥ ٠

٧ ــ امين الريحاني : ملوك العرب ٠

٨ ــ بدوى طبانة : معروف الرصافي ٠ قاهرة ١٩٥٧ ٠

٩ ــ الحكومة العراقية : الدليل العراقي ٠ بغداد ١٩٣٦ ٠

١٠ــ جميل سعيد : نظرات في التيارات الادبية الحديثة ٠ قاهرة ١٩٥٤ ٠

١١ــ الشيخ جلال الحنفي : الرصافي في اوجه وحضيضه ٠ بغداد ١٩٦٢ جـ ١ ٠

١٢ــ داود سلوم : تطور الفكرة والاسلوب في الادب العراقي في القرنين التاسع عشر والعشرين ٠ بغداد ١٩٥٩ ٠

١٣ــ روفائيل بطي : الادب العصري في العراق العربي ٠ قاهرة ١٩٢٣ ٠

١٤ــ رؤوف الواعظ : معروف الرصافي : حياته وادبه السياسي قاهرة د٠ت٠

١٥ــ سعد ميخائيل : ادب العصر في شعراء العراق والشام ومصر ٠

١٦ــ سعيد البدري : اراء الرصافي في السياسة والدين والاجتماع ٠ بغداد ١٩٥١ ٠

١٧ــ شوقي ضيف : دراسات في الشعر العربي المعاصر ٠ قاهرة ١٩٥٩ ٠

١٨ــ عبدالصاحب شكر البدراوي : بحوث ادبية بغداد ١٩٦٥ ٠

١٩ــ عبدالصاحب شكر البدراوي : عبقرية الرصافي بغداد ١٩٥٨ ٠

٢٠ــ عبدالصاحب شكر البدراوي : المنهل الصافي من ادب الرصــافي • بغ ١٩٥٠ •

٢١ــ عبدالله الجبــوري : نقد وتعريف • بغداد ١٩٦٠ •

٢٢ــ مــارون عبــود : على المحك • بيروت ١٩٤٦ •

٢٣ــ محمد جمال الدين : الادب الجديد (نماذج شعرية)• نجف د•ت•

٢٤ــ محمد السهروردي : لب الالباب•ج٢ بغداد ١٩٣٣/١٣٥١هـ •

٢٥ــ مصــــطفى عــلي : ادب الرصافي • قاهرة ١٩٤٧ •

٢٦ــ مصــــطفى عــلي : الرصافي صلتي به • وصيته بمؤلفاتــه • قاهرة ١٩٤٨ •

٢٧ــ مصــــطفى عــلي : محاضرات عن الرصافي • قاهرة ١٩٥٣ •

٢٨ــ وليــد الاعظمــي : مع الرصافي في ديوانه •

٢٩ــ هــــلال ناجــي : الرصافي في ايامه الاخيرة • بغداد ١٩٥٠ •

٣٠ــ هــــلال ناجــي : القومية والاشتراكية في شعر الرصافي • بيروت ١٩٥٩ •

٣١ــ يوســف عزالدين : الشعر العراقي الحديث واثر التيــارات السياسية فيه •
بغداد ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م •

32 — Bulletin of S.O.A.S. Vol. XIII, Part 3, London, 1950.
"M'ARUF AL-RUSAFI" By Dr. S. Khlusi.

٣٣ــ المجلات والجرائد : راجع:
« خلدون الوهابي » ــ مراجع تراجم الادباء العــرب
(مادة الرصافي) الجزء الاول ــ بغداد ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م

داود سلوم
بغداد ١٩٦٦

مختبر اللغات الاجنبية

الدكتور عبدالكريم طه

استاذ مساعد في قسم اللغة الانكليزية

طرق التدريس التقليدية لا تمكن الطالب من فهم الكلام باللغة الاجنبية والتخاطب بها :

ان المقدرة على فهم الكلام باللغة الاجنبية والتخاطب بها لا تتحقق باتباع طرق التدريس التقليدية المألوفة المستخدمة في تعليم اللغات الاجنبيه • فباتباع هذه الطرق لا يتسنى للطالب أن يمارس الكلام باللغة الاجنبية في أثناء الدرس أكثر من دقيقتين على أحسن تقدير (هذا على فرض أنه يتلقى ثلاثة دروس في الاسبوع وأن مدة الدرس خمسون دقيقة وأن عدد طلاب الصف خمسة وعشرون طالبا) • وهذا يعني أن الطالب يمارس التخاطب باللغة الاجنبية مدة تتراوح بين الساعتين والثلاث ساعات في السنة الدراسية الواحدة • وبديهي أن هذه فترة وجيزة لا يستطيع الطالب أن يتعلم في اثنائها شيئاً كثيرا • ولذا فقد جربت طرق شتى لزيادة فترة الممارسة هذه ولكنها باءت بالفشل • ولهذا السبب أصبح لزاما استخدام المختبرات اللغوية في التدريس •

مختبر اللغة الاجنبية :

ان مختبر اللغة الاجنبية صف ذو حجم مناسب يحتوي على أماكن (booths) للطلبة منفصل بعضها عن بعض ومزودة بأجهزة الكترونيــة خاصة يتعلم الطالب بواسطتها فهم الكلام باللغة الاجنبية ثم التخاطب بها وذلك بالانصات المتكرر الى دروس مسجلة في أشرطة صوتية على أسس لغوية حديثة •

الغرض من استخدام مختبر اللغة الاجنبية في التعليم :

ان الغرض من الاستماع لهذه الدروس المسجلةهو تعويد الطالب على التخاطب باللغة الاجنبية وتمكينه من فهمها • ويتحقق هذا بتكرار ما يستمع اليه الطالب من

عبارات وبالاجابة عن ما يعطى له من أسئلة • وفي كل مرة يطلب منه ذلك لابد من ترك فاصلة (pause) على الشريط المسجل ليتسنى له أن يكرر في أثنائها الصوت المسجل ويقلده تقليدا تاما في اللفظ والتنغيم • ولكي يتمكن الطالب من ذلك يجب أن يكون الصوت المسجل واضحا ومفهوما كما يجب أن تكون الفاصلة المخصصة للترديد والأجابة مناسبة فلا تكون قصيرة لا تحقق الغاية المطلوبة ولا طويلة تؤدي الى الأهمال والضجر •

انواع المختبرات اللغوية :

هنالك نوعان رئيسان من المختبرات اللغوية نذكرهما فيما يأتي مع أهم الخصائص التي يتميز بها كل منهما •

(١) المختبر الاذاعي (broadcast type) :

ان كل مكان (booth) من الأماكن المعدة لجلوس الطلبة في هذا النوع من المختبرات اللغوية مجهز بسماعة (headphone) وميكروفون وبازرار يدار كل منها عند اللزوم للاستماع الى البرنامج المطلوب • ولا يوجد في هذا النوع مسجلات للصوت في أماكن الطلبة وانما تذاع عليهم تمارين الدرس من جهاز مركزي للبث (console) • ويمكن استخدام هذا الجهاز لأذاعة برامج مختلفة في آن واحد • وبهذه الطريقة يتمكن طلبة الصف الواحد من استلام برامج متنوعة في وقت واحد وبذلك يتسنى للمتفوقين منهم الاشتغال على تمارين أكثر صعوبة من تلك التي يشتغل عليها بقية طلاب الصف • وتوجد في جهاز البث المركزي هذا أزرار أشبه بازرار بدالة التلفون يبلغ عددها نفس عدد الأماكن المخصصة لجلوس الطلاب في المختبر • وبوسع الاستاذ أن يدير زراً معيناً ليتصل بطالب معين على انفراد ليصحح أخطاءه وليختبر مدى تقدمه ثم يعطيه العلامة التي يستحقها • وبوسعه كذلك أن يتصل بجميع طلاب الصف أو بقسم منهم عند الحاجة • وهذه الواسطة تحفز الطالب لبذل قصارى جهده ليتقدم باستمرار وتمكن الاستاذ من أخذ فكرة جلية عن تقدم الطالب • وفي الوقت الذي يكون فيه الاستاذ منهمكاً هكذا في التحدث مع أحد الطلاب في المختبر يكون بقية الطلبة منهمكين في

أعمالهم بجد ونشاط بخلاف ما عليه الحال في الصف حيث يتوقف بقية الطلاب عن العمل حينما ينشغل الأستاذ مع واحد منهم •

(٢) المختبر المكتبي (library type) :

يتصف هذا النوع من المختبرات اللغوية ، بالإضافة الى الميزايا المتوفرة في المختبر الاذاعي ، بوجود أجهزة لتسجيل الصوت في أماكن الطلبة يستطيعون بواسطتها الاستماع الى تمارين الدرس المسجّلة • وباستخدام هذا النوع من المختبرات يتمكن الطلاب من الحضور الى المختبر على انفراد بخلاف ما عليه الأمر في النوع الاذاعي • كما يتمكن أحدهم أن يوقف الشريط المسجل في أية لحظة يشاء ليعيد الاستماع الى أي جزء منه وليقارن اجابته مع الاجابة الصحيحة المعطاة من قبل الاستاذ على الشريط ذاته • ومن فوائد المختبر المكتبي أن الطالب يستطيع أن ينصت الى الشريط المسجل مراراً وتكراراً حتى يتقن النقاط الصعبة فيه وهذا أمر لا يتسنى له القيام به عند استخدام المختبر الاذاعي • ولا شك أن المختبر المكتبي مفيد جدا ولا سيما لطلبة الجامعة الناضجين الذين يستخدمونه لتحضير واجباتهم المدرسية كما يستخدمون المكتبة •

دمج هذين النوعين من المختبرات في مختبر لغوي واحد :

وبالإمكان دمج هذين النوعين من المختبرات اللغوية في مختبر لغوي واحد يكون أكثرية الأماكن (booths) فيه من النوع الاول والبقية من النوع الثاني • وبالمستطاع استخدام هذا النوع الجديد كصف يستعمل الطلبة فيه أجهزة المختبر الاذاعي أمّا أجهزة المختبر المكتبي فيمكن أن يستفيد منها طلبة آخرون سواء كانوا من المتفوقين أم من المتأخرين من نفس الصف أم من صفوف أخرى يشتغلون على انفراد كل حسب سرعته ومقدرته دون أن يؤثر وجودهم على سير التدريس في المختبر •

ضرورة تحضير التمارين قبل تسجيلها :

ومما يجدر ذكره أن تمارين الدرس في المختبر يجب الا تسجل ارتجالا بل يجب تحضيرها قبل الشروع بتسجيلها • ولا ريب أن القيام بذلك يستغرق

وقتاً طويلاً غير ان تحضيرها بهذا الشكل يحقق ربط مادة الدرس في الصف مع مادة الدرس في المختبر ويضمن تعاون طالب اللغة الأجنبية مع الأستاذ .

اختلاف تمارين المختبر عن تمارين الصف التقليدية المالوفة :

تختلف التمارين المسجلة التي تقدم الى الطالب في المختبر اختلافاً كبيراً عن التمارين المألوفة التي تعطى عادة في نهاية كل درس من كتب اللغة المدرسية . وذلك لأن تمارين المختبر تتطلب اعداداً خاصاً ولا يصح الاستعاضة عنها بتسجيل التمارين التقليدية المالوفة ، لأن هذه التمارين التقليدية لا تعنى بتعليم مهارة التخاطب في اللغة الأجنبية وانما تعنى بالناحية الكتابية منها .

مراعاة طول مادة الدرس المسجلة وطول الجملة :

أما طول مادة الدرس الواحد المسجلة على الشريط فينبغي ألا يتجاوز خمسة عشر دقيقة لتسنى للطالب إعادة الإستماع اليها من جهة ولاجتناب الملل الناجم عن التحدث مع آلة صماء من جهة أخرى . وينبغي كذلك أن يراعى طول العبارة أو الجملة التي يراد من الطالب تكرارها بحيث لا تكون طويلة فينسى أولها حين يأتي الى نهايتها . ويجدر بنا ان نذكر هنا أن الأسئلة الموجهة الى الطالب يجب أن تقتصر على تذكر أصوات وصيغ وتعابير معينة وترديدها والا تتطلب منه اعطاء معلومات لئلا يضطره ذلك الى التفكير في لغته القومية وبالتالي يدفعه الى ترجمة هذه المعلومات من لغته الى اللغة الأجنبية الأمر الذي يوقعه في خطأ محتم .

العوامل التي تساعد الطالب على التكرار في المختبر :

من العوامل التي تساعد الطالب على التكرار كوسيلة لتعلم اللغة الاجنبية هذه الحواجز التي تفصل ما بين الطلاب في المختبر ، وهذه السماعة (headphone) التي تعزل الطالب عن كل ما يدور حوله من ضوضاء وتنقل اليه الصوت المسجل دون سواه الأمر الذي يخلق له وضعية مثالية للتعلم تشعره بأنه على اتصال مباشر مع الاستاذ . وهناك فرق بين التكرار الذي يقوم به الطالب في المختبر وبين التكرار الذي يقوم به في الصف . ففي المختبر يكرر الطالب ما يراد منه معتمدا على نفسه كفرد ، في حين أن التكرار في الصف يحصل بصورة جماعية تقلد فيه

الاكثرية أقلية ضئيلة من الطلاب المتفوقين • ويضاف الى ما تقدم عامل الشعور بالخجل والخوف من السخرية الذي يستولي على الطالب في الصف لدى قيامه بترديد لفظة أو عبارة أو جملة في اللغة الأجنبية ، ذلك الشعور الذي لا وجود له عند الطالب في المختبر •

مقارنة الطالب لصوته مع صوت الاستاذ المسجل :

بوسع الطالب وهو يجيب عن اسئلة أو يردد عبارات وجمل في المختبر أن يستمع الى صوته بواسطة الميكرفون• وبهذه الوسيلة يستطيع أن يقارن صوته مع وبهذه الوسيلة يستطيع أن يقارن صوته مع صوت الاستاذ المسجل الذي صوت الاستاذ المسجل الذي ينصت اليه بواسطة السماعة (headphone)

ومما ينبغي ذكره أن صوت الطالب الذي ينتقل اليه بهذه الأجهزة الألكترونية يختلف تماماً عن صوته الطبيعي لأنه يستمع اليه وكأنه منفصل عنه • وهذه الخاصية تمكن الطالب من مقارنة صوته مع الصوت المسجل بدرجة كبيرة من الموضوعية •

وبالنظر لأهمية استماع الطالب لصوت الأستاذ المسجل في تعلم اللغة الأجنبية ينبغي أن يكون الوقت المخصص لهذا الغرض أكثر من الوقت المخصص لقيام الطالب بتسجيل صوته هو والاستماع اليه •

ضرورة استماع الطلبة لاصوات مسجلة اخرى غير صوت استاذهم :

ويجب أن يفسح المجال للطلاب ليستمعوا في المختبر الى أصوات مسجلة أخرى غير صوت استاذهم وذلك تحاشيا لما قد يتولد عندهم من ملل من ناحية ، وليتعودوا على فهم أصوات أناس آخرين من ناحية ثانية ، وليألفوا الفروق المختلفة الموجودة بين الناطقين باللغة الأجنبية من ذكور وأناث صغاراً وكباراً من ناحية ثالثة •

الصلة بين ما يدرس في المختبر وبين ما يدرس في الصف :

بالامكان أن يكون مختبر اللغة الأجنبية بسيطاً قليل التكاليف وبالامكان ان يكون فاخراً باهض الثمن • ومهما يكن من أمر كلفة هذا المختبر فأن الاستفادة

منه تتوقف على الصلة الموجودة بين مادة الدرس التي تعطى الى الطالب في المختبر وبين مادة الدرس التي تعطى له في الصف • ولكي تكون الفائدة تامة يجب أن تكون الاولى متممة للثانية وذات علاقة وثيقة بها • والعلاقة الوثيقة بين المادتين تضمن تعاون الطالب مع الاستاذ ، ذلك التعاون الذي لا يتحقق الا عندما يدرك الطالب أن عمله في المختبر سيساعده على فهم مادة الدرس في الصف ، وأنه ان لم يساهم مساهمة فعالة في التمارين التي تقدم اليه في المختبر فسيقصر في الاجابة والفهم في الصف • وبدون هذه الصلة الوثيقة بين ما يدرس في المختبر وبين ما يدرس في الصف نكون قد بددنا الاموال الطائلة التي ابتعنا بها هذه الاجهزة الثمينة •

مصادر البحث

1. E.M. Stack, *The Language Laboratory and Modern Language Teaching*
   (Oxford University Press, New York, 1960)
2. N. Brooks, *Language and Language Learning*
   (Harcourt, Brace & World, New York, 1964)
3. R. Lado, *Language Teaching*
   (McGraw-Hill, Inc., New York, 1964)
4. "The Function and Techniques of the Foreign Language Laboratory" by J.H. Harstook.
5. "Correlating the Language Laboratory With the Textbook"
   IJAL, V. 29. No. 2, Apr. 1963, p. 83ff.
6. "Modern Methods for Modern Language Instruction"
   by B.G. Lauda & Joanna Fastuca.
7. "Why Stop at Language Labs".
   by Harry Regenstreif

نظرة فى منزلة الشاعر العربي

قبل الاسلام وبعده

الدكتوره وديعة طه النجم

لم تكن منزلة الشاعر عند العرب في العصر القبلي منزلة ثابتة يتمتع بها جميع الشعراء بل اختلفت منزلتهم تبعا لامور تتحكم فيها مقاييس تخرج عن نطاق الشعر كفن لغوي [illegible] تلك المقاييس هي المقاييس القبلية . فقد كانت للقبيلة مقاييس تحكم بها على قيمة الشاعر واهميته ، وقد لا تكون هذه المقاييس تقديرية ادبية ذات مستوى فني معين بل يبدو في الواقع ان المقياس الاول لتقديم الشاعر وتفضيله على سواه في المنزلة هو مصلحة القبيلة بالدرجة الاولى ، وليس فخرا للشاعر ان يكون قادرا على القول دون ان يكون ذلك في صالح قبيلته ، ولذلك فليس بغريب اذن ان تتفاوت منزلة شاعر عن آخر ، لا تبعا لقيمة الشعر الفنية بل تبعا للقيم القبلية . وقد تقرن منزلة الشاعر بمنزلة السيد او القائف او الكاهن في اهميته للقبيلة [1] . وسلاح القول عند العرب كان أشد وقعا من سلاح اليد واعظم اثرا في انفس الناس .

لكن الشاعر لم يكن المتكلم الوحيد باسم القبيلة ، اذ كان هناك الخطباء ايضا ، وربما اجتمعت صفتا الخطابة والشعر في شخص واحد . وقد يكون الخطيب مفضلا على الشاعر وقيل ان سبب ذلك هو ان الخطيب اكثر دعوة للسلم ، ولصالح القبيلة وهو اذكر لمصلحتها . لكن هناك قولة تنسب الى أبي عمرو بن العلاء تعطينا تفسيرا آخر لسبب تخلف منزلة الشاعر عن منزلة الخطيب . ومما يلفت نظرنا في هذه القولة ان هـذا الراوية المعروف يكاد يضع الشاعر والخطيب في طرفين وكأنهما في كفتي ميزان فاذا خفت منزلة احدهما ثقلت كفة الآخر ، يقـول :

« كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب لفرط حاجتهم الى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم ويهول على عدوهم ومن غزاهم ويهيب

(١) الجاحظ : البيان والتبيين (ط عبدالسلام هرون) جـ١ ص١٧٤ .

من فرسانهم ويخوف من كثرة عددهم ويهابهم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم فلما كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا الى السوقة وتسرعوا الى اعراض الناس صار الخطيب عندهم فوق الشاعر ولذلك قال الاول (الشعرأدنى مروءة السري وأسرى مروءة الدني ..) » [٢] .

ويلاحظ ان المقياس هنا هو مصلحة القبيلة بالدرجة الاولى ، فالشاعر ف القبيلة يحتاج اليه لانه يقيد المآثر ويفخم شأن القبيلة ، لكن الشاعر حينما يخرج على هذا الغرض ويقصد السوقة فهو انما يخرج على نطاق الغاية العامة للقبيلة ولا يرضي الا اهواء نفسه وغاياته الخاصة . والشاعر الذي يحكم له بالتقدم في المنزلة هو في الحق شاعر يرضي مستوى حياة القبيلة ويعيش في كنف مفاهيمها واهدافها لا يخرج عليها ولا يلتزم سواها .

والخطيب من جهة اخرى حين بقي على حاله فى المنزلة عند القبيلة فذلك لاننا لم نسمع بخطيب قصد الملوك ورحل الى السوقة كما رحل الشعراء ، فلم يخرج الخطيب على نطاق النظام القبلي .

وقولة ابي عمرو بن العلاء تكاد تصدق على كل شاعر قبلي بقي ملتزما باحكام القبيلة . لكن لدينا امثلة لشعراء قصدوا الملوك قصدا لاليتزعوا انفسهم من التزاماتهم القبلية بل ليثبتوا قيمة هذه الالتزامات ، فجعلوا شعرهم سبيلا الى هذه الغاية . فكان الشعر هنا اوقع من أثر اى كلام او اية خطبة ، بل وكان اوقع من اية مساع اخرى . فهذا الحارث بن حلزة اليشكري يقف في حضرة عمرو بن هند وقد جاءه التغلبيون وعلى رأسهم عمرو بن كلثوم يطلبون بثأرهم، فكان دفاع الحارث بقصيدته الطويلة المشهورة عن بكر بن وائل سببا في ان يعدل عمرو بن هند عن اخذ الثأر لتغلب منهم [٣] .

وأنفة عمرو بن كلثوم ونزوعه القبلي اشهر من ان يذكر ، وقد قال الاخطل فيه وفي مرة بن كلثوم :

أبني كليب ان عمي اللذا ... قتلا الملوك وفككا الاغلالا [٤]

---

(٢) الجاحظ : البيان . (ط هرون) : جـ١ ص٢٤١ .

(٣) الاصفهاني : الاغاني (ط . تراثنا) : جـ١١ ص٤٢ ، ص٤٩ .

(٤) ديوان الاخطل (ط بيروت ـ المطبعة الكاثوليكية) ، ابن قتيبة : الشعر والشعراء (ط ليدن) ، ص١١٧ .

فهؤلاء شعراء قبليون قصدوا الملوك ، لكنهم لم يفقدوا قيمتهم ومنزلتهم كشعراء قبليين ، لانهم لم ينزلوا عن حق قبيلتهم ، وهم يقدمون في قبائلهم ، لانهم ظلوا يعيشون في كنف مقاييسها لا يخالفون عرفها ، حتى وان بعدت الشقة بينهم وبينها .

لكن الضعف التدريجي الذي بدأ يصيب النظام القبلي فيفك بذلك قيود بعض الشعراء ، لا سيما اولئك الذين بدأوا يتجهون نحو الحواضر كالنابغة الذبياني وحسان بن ثابت وغيرهما ـ كان له شأن آخر في حياة هؤلاء الشعراء. لكن الرواة يحاولون ان يطبقوا المقياس نفسه على هؤلاء الشعراء ايضا ، فهذا النابغة الذبياني الذي قصد امراء الحيرة للكسب والارتزاق ونادمهم امدا طويلا يقول عنه الرواة : « كان شريفا فغض منه الشعر » [٥] . والسبب الظاهر لهذا القول هو ان النابغة تكسب بشعره وقصد السوقة فحط منه الشعر . لكن السبب الحقيقي يكمن في الفرق العظيم بين النظام الذي خلفه النابغة وراءه والنظام الجديد الذي انتقل اليه وعاش في كنفه في الحيرة . اذ ان النابغة حين قصد الحيرة انفك من النظام القبلي وصار يرضي مصلحة نفسه ونوازعه الفردية ويعبر عن علاقاته الخاصة بالامراء ، وصار يمتدح ويتكسب ويرحل بشعره ، وصار يعيش عيشة رخية ابعدته عن الحياة القبلية وظروفها [٦] .

لكن هل يعني هذا ان النابغة لم يكن مقدما في الشعر ذا منزلة عالية فيه ؟ كلا ، بل كان النابغة من الطبقة الاولى من فحول الشعراء المقدمين عليهم . بل وان النبغة يحكّم في شعراء عصره ، فيحكم لمن احسن بالاجادة ، كما تقول لنا الروايات . فما السبب في هذا التناقض الظاهر بين الموقفين ؟ .

حينما نظر الرواة الى النابغة بمنظار القبيلة ، حكموا عليه فقالوا : غض منه الشعر . لكنهم حين نظروا الى شعره ومنزلته كفن قائم بنفسه قدموه وحكموا له بالمنزلة الاولى بين الشعراء . فالسبب اذن هو اختلاف بين مقياسين:

---

(٥) الجاحظ : البيان (ط . هرون) جـ١ ص٢٤١ ، الاصفهاني : الاغاني (تراثنا) جـ١١ ص٣ ، ابن قتية : الشعر . (ط ليدن) ص٧٤ .

(٦) انظر مايرويه الاصفهاني عن ترف النابغة في مآكله وملبسه : الاغاني جـ١١ ص٢٨ ـ ٢٩ .

(١) مقياس قبلي .

(٢) ومقياس آخر لميل الى الحضرية نسميه تجوزا مقياسا فنيا .

فاذا قسنا شعر النابغة بمقياس الذوق الادبي ــ بغض النظر عن التزاماته القبلية ــ نظرنا اليه من وجهة نظر الشعر كفن ، فتصبح القولة بانه « كان شريفا فغض منه الشعر » في غير حق النابغة . لكن القدماء نظروا الى النابغة كشاعر بقدمونه ونظروا اليه كفرد في قبيلته فقالوا عنه ذلك القول لانه هجر الحياة القبلية ؛ فاتجاه النابغة بشعره وجهة اخرى ابعدته عن نطاق النظام القبلي ودرجت به نحو منزلة تختلف عن منزلة الشاعر البدوي البحت ، هي منزلة الشاعر الحضري ذي الصلة بحياة مادية تختلف في طورها اختلافا ظاهرا عن طبيعة الحياة القبلية وعن مرحلتها وطورها ، هو الذي جعله ينفك من التزامات ذلك النظام وجعله يرضي نوازعه الخاصة بالدرجة الاولى .

لذلك كان لهذا النمط الذي عاشه النابغة اثر مباشر في شعره ، فشعر التكسب والمديح كان من الابواب التي ولع بها النابغة واجاده ، ولذلك نسمع بعض الاحكام على السنة النقاد القدماء بان اجود شعر النابغة كان اذا ما رغب ، اي اذا ما طمع في الكسب والثواب .

ويبدو ان هذه العلاقة المباشرة بين الشعراء والممدوحين لا سيما الامراء قد وجهت شعر هؤلاء الشعراء وجهة معينة . فلقد جاء ذكر زهير بن ابي سلمى والحطيئة على لسان الاصمعي ، فذكر عنايتهما بشعرهما وجعلهما من عبيد الشعر . وعلق الجاحظ على قول الاصمعي بتأويل يظهر فيه اثر صلة هؤلاء الشعراء بالملوك او الاشراف ، مما جعلهم يعتنون عناية خاصة بشعرهم وينقحونه ويراجعونه ، ولذلك سموا بهذه التسمية ، يقول :

« ومن تكسب بشعره والتمس به صلات الاشراف والقادة وجوائز الملوك والسادة في قصائد السماطين وبالطوال التي تنشد يوم الحفل لم يجد بدا من صنيع زهير والحطيئة واشباههما . فاذا قالوا في غير ذلك اخذوا عفو الكلام وتركوا المجهود »(٧٠) .

فشعر التكسب والمديح للاشراف يجهد الشاعر ويتعبه وهو شعر اقتضته

---

(٧٠) البيان . (ط هرون) ج٢ ص١٣ .

علاقة خاصة بين الشاعر وممدوحه . ويجدر بالذكر هنا شاعر عباسي اشتهر بالمديح من بين الشعراء ، ووصل نفسه بالخلفاء العباسيين ، وكان يتمتع بمنزلة عالية عندهم هو مروان بن أبي حفصة .. كان يقول عن نفسه ان كل قصيدة من قصائده كان يقضي فيها ما يقرب من عام في تنقيحها واخراجها ، ولقد فضله بعض نقاد عصره حتى على الاعشى — ميمون بن قيس — [8] الذي يعد عند الرواة من اوائل من تكسب بالشعر وامتدح به الملوك واطال [9] .

لكن هذا الشعر الذي كان ينتفع به الشاعر عند الامراء ، هل غض فعلا من منزلته ام رفع منها ؟ ان [illegible]

بالانتقال الى التكسب بالشعر ربما حقق الشاعر منفعة مالية ، لكنه بالاضافة الى ذلك [illegible] علاقات جديدة تختلف عن علاقة الشاعر بالقبيلة . فرفع عن كاهله مسؤوليات لكنه عوضه عنها بتبعات اخرى . فالشاعر مهما كانت صلته متينة بالامير كان يبقى في منزلة خاصة ويعامل معاملة لا تعليه الى منزلة خاصة الامير ، [illegible] الشعراء الذين اتصلوا بملوك المناذرة او الغساسنة يعاملون معاملة فيها شيء كبير من الحيطة والحذر ، تذكرنا بتلك العلاقة الصعبة التي صار عليها الشعراء فيما بعد مع الخلفاء ، [illegible] حاجب النعمان بن المنذر يقدم النصيحة لحسان بن ثابت قائلا :

« .. وان دعاك الى الطعام فلا تؤاكله ، فان اقسم عليك فاصب منه اليسير اصابة بار قسمه متشرف بمؤاكلته لا أكل جائع سغب ، ولا تطل محادثته ولا تبدأه باخبار عن شيء حتى يكون هو السائل لك ، ولا تطل الاقامة في مجلسه » [10] .

ومما نلاحظه ان هذه العلاقة بين الشعراء والامراء — كما تظهرها الروايات — فيها كثير من الارتياب وهي ليست واضحة المعالم دائما ، بل ولدينا امثلة تشير الى ما انتهى اليه هؤلاء الشعراء من نهايات محزنة بايعاز من بعض هؤلاء الامراء .

---

(٨) الاصفهاني : اغاني (ط الهيئة المصرية) : ج٩ ص١٣٩

(٩) المصدر نفسه .

(١٠) الاصفهاني : اغاني ، (تراثنا) : ج١١ ص٢٧ .

اما الشعراء القبليون فقد كان لهم نصيب آخر في المنزلة ، اذ كانت منزلتهم تقررها صفات قبلية معينة مضافة على الشعر قد لا يكون بينها وبين الفن الشعري صلة كبيرة . واهم هذه الصفات : الفروسية ، وتدخل فيها الصفات العربية المثلى . ولقد وصف مجموع كبير من الشعراء بهذا الوصف كانت لهم مرتبة السيادة في قبيلتهم منهم – على جهة المثل لا العد – .

ذو الاصبع العدواني « شاعر فارس من قدماء الشعراء في الجاهلية وله غارات كثيرة في العرب ووقائع مشهورة »[11] . ولم يكن ذو الاصبع شاعرا وحسب بل كان سيدا في قومه يستمع الى كلمته ، والروايات تحدثنا بانه حين وقعت بين عدوان حرب نجد ذا الاصبع يسعى بالوساطة بين قومه ويحاول ان يصلح بينهم وان يقبلوا الدية بعضهم عن بعض ، وحين يرفضون الا القتال يتألم هو لذلك ويذكرهم في شعره قائلا بان تفانيهم اصبح حديث الناس جميعا[12] .

فالشاعر هنا يتمتع بالسيادة والاحترام وهو واسطة لاحلال السلم في العشيرة ، مسود فيهم كثير الشعر في المعاني التي تقتضيها مصلحة القبيلة . ومن الطريف في هذا الصدد ان تنسب الى ذي الاصبع وصية اوصى بها ابنه ، يقول فيها بعد ان ينصحه بالتزام الفضائل القبلية المعروفة :

« ... وصن وجهك عن مسألة احد شيئا فبذلك يتم سؤددك ... »[13]
فالسيادة والمنزلة لا تستقيمان مع التكسب والمسألة .

ومن هؤلاء الفرسان الشعراء ، سلامة بن جندل بن تميم « وهو من فرسان تميم المعدودين ، واخوه احمر بن جندل من الشعراء والفرسان »[14] .
وكان سلامة بن جندل احد من يصف الخيل فيحسن .

ودريد بن الصمة « فارس شجاع شاعر فحل ، وجعله محمد بن سلاّم اول شعراء الفرسان ، وقد كان اطول الفرسان الشعراء غزوا وابعدهم اثرا

(١١) المصدر نفسه : جـ٣ ص٨٩ .
(١٢) المصدر نفسه ص١٠٣ – ١٠٤ .
(١٣) المصدر نفسه : ص٩٨ – ٩٩ .
(١٤) ابن قتيبة : الشعر (ليدن) ، ص١٤٧ .

واكثرهم ظفرا وايمنهم نقيبة » [١٥] ، وقال عنه ابو عبيدة « كـان دريد بن الصمة سيد بني جشم وفارسهم وقائدهم » [١٥] . ودريد هو المشهور بذلك البيت الذي يجسد لنا هذا التفاني في حب القبيلة ونظامها ومصلحتها اذ يقـول :

وهـل انا الا من غزية ان غوت غويتُ وان ترشد غزية ارشـد

ومنهم عمرو بن معد يكرب ، وهو من قوم شـرفاء ـ وهو ابن خالـة الزبرقان بن بدر . ومنهم مالك بن نويرة ، وزيد الخيل بن مهلهل من طيء الذي ادرك الاسلام واسلم [١٦] .

والفروسية بطبيعة الحال تقتضي فصاحة اللسان والقـدرة على القول ، واذا اجتمعت هذه الصفات في انسان قربته من مرتبة الكمال ، وعد بعضهم من الكملة في الجاهلية ، وان لم تغلب عليهم صفة دون سواها اذ كان الرجل عند العرب اذا كان شاعرا شجاعا كاتبا سابحا راميا سموه الكامل » [١٧] ـ كسويد بن صامت الاوسي . لكن من الواضح ان هذه الصفات التي ذكرت آنفا يمكن ان تكون اسلامية متأخرة العهد ايضا .

ولقد وصلنا الكثير من الشعر الجاهلي يعدد هذه الصفات وينسبها الى افراد مفتخرا او ينفيها عن آخرين هاجيا . لكن ما يقف بيننا وبين الحقيقـة احيانا اننا لا نستطيع ان نسلم بكل المفاخر التي وردت على السن الشـعراء تسليما مطلقا ، اذ طالما تدخلت الحمية والانفة والحماس ـ وهي صفات قبلية مثلى ايضا ـ فتأخذ بمشاعر القائل ، فلا يعبأ بان يميز بين الحق والباطل ، ولا بأس عليه ان البس الباطل صورة الحق ـ وهذه هي ايضا من صفات المهارة التي امتاز بها القائلون وامتدحوا بها ، ولقد عقد الجاحظ في بيانه فصلا عن اولئك الذين يتخلصون من الخصم بالحق وبالباطل ، والذين يميزون الحـق من الباطل [١٨] .

* * *

---

(١٥) الاغاني : جـ١٠ ص٣ .

(١٦) ابن قتيبة : الشعر . (ليدن) ، ص١٣٨ ، ص١١٩ ، ص١٥٦ .

(١٧) الاغاني : جـ٣ ص٢٥ .

(١٨) الجاحظ : البيان : جـ١ ص٢١٢ ـ ٢١٧ .

ويمر الزمن ونلتقي بالشعراء في الاسلام واول ما نسمع ان النبي (ص) يوصف بانه شاعر وينفي القرآن عنه هذا الوصف ويقول المؤولون لهذا ان سبب ذلك هو قصد التمييز بين القرآن والشعر ، ويرد عليهم آخرون بان العرب لا يمكن ان يختلط عندهم القرآن بما تعارفوا أن يسموه شعراً ، لكن الشاعر عندهم كاذب والشعر يعبر به عن الكذب « حتى سموا الأدلة الكاذبة الادلة الشعرية » ولهذا قال تعالى في وصف عامة الشعراء (والشعراء يتبعهم الغاوون)»[19].

ولا نريد ان ندخل في مناقشة موقف القرآن من الشعراء لكن القرآن الكريم يصف مجموع الشعراء بانهم اناس قوالون لا يفعلون ما يصفون ، هذا رغم العدد الضخم من الشعراء العرب الذين وصفوا في الجاهلية بانهم شعراء وفرسان واسياد في قومهم اذ طالما اجتمعت صفة الشعر بالفروسية فكونت من صاحبها سيداً مطاعاً في قومه فلكن الاسلام اراد ان ينقض الاسس الاجتماعية التي تقوم عليها منزلة الشاعر وقيمته في النظام القبلي فادخل مكانها مقاييس جديدة تجعل الشاعر في خدمة الاسلام كنظام اجتماعي جديد ، وبالطبع لم تكن هذه المقاييس مقاييس فنية بحتة ايضاً .

وبغض النظر عن اقوال القدماء بان الاسلام نهى عن الكذب فاضعف بذلك موقف الشعراء وشعرهم لان الشعر يقوم في اساسه على الكذب ... الخ ، فان نظرة المجتمع نحو الشعراء تبدو وكأنها نظرة ارتياب في حسن نيتهم في كثير من الاحيان الا ان يثبتوا احد امرين :

١ ـ فائدة خاصة تجتنى منهم .

٢ ـ أو خطرا يخشى من لسانهم .

ولقد عبر عن هذه الريبة في نوايا الشعراء عثمان بن عفان خير تعبير حين كتب اليه عبدالله بن ابي ربيعة المخزومي بانه اشترى له غلاما حبشيا ـ وعنى بذلك سحيما عبد بني الحسحاس ـ اجابه عثمان :

« لا حاجة لنا فيه ، انما حظ اهل الشاعر منه اذا شبع ان يشبب بنسائهم

(١٩) الزبيدي : تاج العروس : مادة (شعر)

واذا جاع ان يهجوهم » [٢٠]. وهذا وصف غريب قد ينطبق على طفل مشاكس أكثر منه على شاعر له مسؤولية تجاه قومه . لكن النظرة القبلية لا تزال هي الغالبة على اذهان الناس . والشاعر بأية حال من الاحوال يجب ان يكون ملك اهله لا ملكا لنفسه . وخشية الناس لسان الشاعر وهواه لا تقاس الا بخشيتهم النار والماء ولذلك فالناس قد يدارون الشاعر مداراة جميلة خشية لسانه لا رغبة فيه . وبهذا الصدد اذكر من طرائف ما يروى عن أحد الشعراء العباسيين ـ وكان من العرجان ـ انه كان يكتفي بان يبعث بعصاه الى الابواب في حوائجه ، فلا تحجب العصا عن أحد ، فكانت عصاه تقوم مقامه في قضاء جميع حوائجه عند اصحاب الشأن ، وذلك من معرة لسانه [٢١].

ولعل قصة الخطيئة مع عتيبة بن النهاس العجلي خير دليل على ما أقول ، اذ دخل الحطيئة على عتيبة طالبا ، فاعتذر ذلك عن اعطائه شيئا ولم يلتفت اليه. فلما خرج الحطيئة من عنده ، قال لعتيبة رجل من القوم : اتعرفه ؟ قال : لا قال : هذا الحطيئة . فأمر بردّه . فلما رجع قال له : انك لم تسلم تسليم الاسلام ولا استأنست استئناس الجار ولا رحبت ترحيب ابن العم . قال : هو ذاك . قال : اجلس فلك عندنا ما تحب ... ثم قال عتيبة لغلامه : اذهب به الى السوق فلا يشيرنّ الى شيء إلا اشتريته له .. [٢٢].

فهل كانت تلك المداراة الا من خشية لسان الحطيئة الذي عرف واشتهر بين الناس جميعا ؟ !

ولعل من اهم النتائج المترتبة على هذا الموقف من الشعراء بعد الاسلام ، واعني بذلك موقف الخشية منهم والرغبة فيهم ـ ان زادت اهمية بابين من ابواب الشعر خاصة دون غيرهما زيادة عظيمة في حياة المجتمع الاسلامي الاول ، هما :

١ ـ باب الهجاء .

٢ ـ باب المديح ، وكل ما يرتبط به من مفاخر وتأييد للاسلام .

---

(٢٠) ابن قتيبة : الشعر والشعراء (ط ١٩٣٢) ص١٥٢ ـ ٥٣ .

(٢١) ابن المعتز : طبقات الشعراء (ط دار المعارف) ص١٣٦ .

(٢٢) ابن قتيبة : الشعر . (١٩٣٢) ص١١١ .

فالشاعر لا يزال ذا اثر في حياة الناس حتى ان الاسلام تبنى شعراء ومنحهم حماية ومنزلة خاصة كي يواجه المسلمون بهم الحملات التي كانت قريش تشنها بشعرائها عليهم . لكن الشعراء الذين لم يخدموا غايات الاسلام - حتى وان كانوا سابقين لظهور الاسلام - كان مصيرهم مصير الكفار . فامرؤ القيس يقول فيه النبي (ص) - في رواية عن ابن الكلبي - بانه : « رجل مذكور في الدنيا شريف فيها منسي في الآخرة خامل يجيء يوم القيامة معه لواء الشعراء الى النار » (٢٣) .

لكن النبي (ص) مع ذلك كان يستمع الى الشعر ويصغي الى قائليه بل واعطى بعض الشعراء وكساهم تشجيعا واستحسانا (٢٤) .

لكن الحكم على جودة الشعر وعلى منزلة صاحبه بقيت تتحكم فيه مقاييس خارجة على نطاق الشعر كعمل فني ، لان الحكم الذي كان للقبيلة ومقاييسها في الشاعر انتقل الى الاسلام ومعانيه ، فصار ينظر الى قيمة الشاعر بقدر ما يستطيع ان يؤدي من معاني الاسلام ويدفع عنه كنظام وعقيدة .

وكلما تقدم بنا الزمن نجد ظروفا جديدة توجه الشاعر ، وتقرر منزلته ادبيا واجتماعيا .

---

(٢٣) ابن قتيبة : الشعر (ط ليدن) ص٥١ - ٥٢ .

(٢٤) المصدر نفسه ص ٦٠ .

الحافظ البرسي والعناصر الصوفية فى أفكاره الغالية

للدكتور كامل مصطفى الشيبي
استاذ الفلسفة الاسلامية المساعد بجامعة بغداد

١ – يمثل الحافظ رضي‌الدين رجب بن محمد بن رجب البرسي (حوالى ٧٤٣ – ما بعد ٨١٣/١٣٤٢–١٤١١) ، الذي سنترجم له فيما بعد ، ظاهرة طريفة في عالم التشيع هي السبب في كتابة هذا البحث . ذلك انه كان نموذجاً يرد على وقوع التشيع المتأخر تحت تأثير التصوف بعد ان كان العكس هو الطبيعي كما لعلنا نجحنا في بيانه في كتابنا «الصلة بين التصوف والتشيع» . وقبل الخوض في هذا الموضوع ، يحسن ان نشير الى ان العلة في استقاء التصوف ، في تحديد شخصيته ، من التشيع هي ميل اصحاب هاتين النزعتين الى الجانب الروحي المثالي في الاسلام ، فكان الامام الشيعي نموذجاً للانسان الكامل وصارت شخصيته صورة نسجت على منوالها نسخة أخرى تنطبق على الشيخ او الولي . وقد تم ذلك للصوفية اولاً عن طريق الاخذ عن التشيع اخذ تواز لا تلاقي معه تمثل في الاقتباس المقنع والرواية المحوّرة وما يجري هذا المجرى .

لقد استمر التصوف متطفلاً على التشيع ولم يستطع الاستقلال الحقيقي عنه حتى في شخص ابن عربي نفسه الذي ضمن مصنفاته ، وخصوصاً الفتوحات المكية وفصوص الحكم ، أخباراً ، وآراء بيّنا وجه اتصالها بالتشيع في كتابنا المذكور . واستمر الامر على هذه الصورة في من جاء بعد ابن عربي ايضا ، وكان الاصل الذي قدّر استمرار هذه الصلة هو نشاط التشيع في إغناء كيانه الروحي بمظاهر وافكار جديدة وجد التصوف نفسه نزاعاً الى استعارتها من

(١) اصل هذا البحث ثلاث صفحات في رسالتنا التي نلنا بها درجتنا الجامعية من جامعة كمبردج . غير ان ريادة البرسي للكشفية والبابية ثم البهائية ، في افكارهم الجديدة المتأخرة ، حملتنا على التوسع في دراسته ، فكانت الثمرة هذا البحث الذى الحقناه بالنص العربي من رسالتنا المذكورة التى ستصدر بعنوان : « الفكر الشيعى والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثانى عشر الهجرى » .

التشيع على صورة من الصور • ومن ابرز الامثلة التي تعزز هذا الاستنتاج ان التصوف ، الذي قام في الاساس على الزهد والاتجاه الروحي والازراء بالقيم الاجتماعية العربية والعدول عنها الى أضدادها وتجنب الدخول في الصراع السياسي حتى حرم الخروج على الولاة بالسيف ولو كانوا ظلمة [٢] ، رجع عن هذا كله ابتداء من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) • وبينما كان الشيوخ يرفضون قبــول المريدين العلويين في ربطهم ويأمرونهم بالتخلص من عقدة النسب قبل ممارستهم الرياضة الروحية [٣] ، وجــدنا عالم التصوف يعج بالشيوخ منهم في نهاية القرن السادس ومطلع السابع حتى كان نسل علي يحتلون مركز الزعامة في التصوف في طول العالم الاســلامي وعرضــه ، وكلنا يعرف السيد احمد الرفاعي (ت٥٧٠/١١٧٣) والسيد احمد البدوي (ت٦٣٨/١٢٤١) والسيد ابراهيم الدسوقي (ت٦٧٦/١٢٧٧) • ويبدو ان الزعامة العلوية تسلم بطبيعتها الى التشيع ، الذي كان يمثل المعارضة والثورة ، ولو كانت جذورها صوفية او فقهية او كلامية بعيــدة عن هــذا العالم • من هنا ظهر في تركستان السيد نعمة الله الولي ، العلوي الحلبي الاصل [٤] ، (٧٣١ــ٨٣٤/١٣٣٠ــ١٤٣١) على صورة صوفي طموح الى سلب ملك تيمور نفسه حتى ذكر ان هذا القائد الكبير نفاه من سمرقند بحجة انه « لا يجتمع ملكان في بلد واحد » [٥] • وظهر معاصراً له صوفي متفلسف اتخذ التأويل والحروف والاعداد مادة لاقامة عقيدته الشاذة ، وهــو فضل الله الاسترابادي الحروفي (٧٤٠ــ٨٠٤/١٣٣٩ــ١٤٠١) الذي اعد العدة لثورة مسلحة معززة بالتأويل والجدل في محاولة للقضاء على ملك التيموريين ، لكن مصيره كان القتل قبل ان تتاح له هذه الفرصة • وكان

---

(٢) التعرف لمذهب اهل التصــوف للكلاباذي (ت ٣٨٠/٩٩٠) ، مصر ١٣٥٢ ، ص٣٣ •

(٣) محفل الاوصياء ومجمع الاولياء للاردستاني (علي اكبر حسين) ، ورقة ٣٦٩ب • وقد ذكر الهروي (ت ٤٨١/١٠٨٨ ــ ٩) ان من بين الف ومائتي صوفي عرفهم لم يكن بينهم من العلويين الا اثنان فقط (انظر نفحات الانس لعبدالرحمن الجامي ت ٨٩٨/١٥٠١ طهران ١٣٣٦ ، ص ٤٣ ، محفل الاوصياء ورقة ٢٤١ أ •)

(٤) زندكانى شاه نعمة الله ولي كرماني ، تحقيق جين اوبان ، طهران ١٩٥٦ ، (رسالة واعظي) ص ٢٧٤ ، (رسالة صنع الله) ص ١٤٠ وانظر تاريخ الادب في ايران لبراون (بالانكليزية) ٣/٤٦٥ •

(٥) أيضا (رسالة صنع الله) ص ٤٥ •

منهم في هذه الاثناء وبعدها ابناء صفي الدين الارديبلي (ت ٧٣٥/١٣٣٤) الذين كانت زعامتهم الروحية مقرونة بنسبهم العلوي ، ان صدقاً وان انتحالاً ، المبرر الاكبر لدخولهم عالم التشيع فيما بعد . ثم كان كثير من متصوفة العلويين الذين ثاروا بعد وفاة البرسي كمحمد بن عبدالله الملقب بنوربخش ، الصوفي العلوي الاحسائي الاصلي [٦] ، (٧٩٥—٨٧٩/١٣٩٣—١٤٦٤) ومحمد بن فلاح قائد المشعشعين ومؤسس دولتهم (ت ٨٦٦/١٤٦٢) وغيرهما ممن لا داعي للخوض في سيرهم هنا .

٢ — وفي مقابل هذا التسلسل من التوازي بين التصوف والتشيع الى الاتصال المباشر الذي تمثل عند فضل الله الحروفي خاصة ، فطن متكلمو الشيعة الى التوافق بين هذين المشربين فسمحوا للافكار الصوفية ان تتسلل الى نفوسهم وتفيض منهم على صورة إشارات بيانية شعرية ونثرية وفقرات في ابحاثهم . ويعتبر آل طاووس زعماء الشيعة الروحيون في الحلة وبغداد في القرن السادس والسابع وبخاصة رضي الدين علي (٥٩١—٦٤٤/١١٩٥—١٢٤٧) وكذا ميثم بن علي ابن ميثم البحراني (ت ٦٧٩/١٢٨٠ — ١) وحتى الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي المعروف بالعلامة (٦٤٨—٧٢٦/١٢٥٠—١٣٢٦) ومحمد بن مكي المعروف بالشهيد الاول (ق ٧٨٦/١٣٨٤) نماذج تضرب على هذا الاتجاه [٧] . ولم يقف الامر عند هذا الحد وإنما تطور الى محاولة استغلال القدر المشترك الذي يجمع بين التصوف والتشيع حجة ومبرراً لتوحيد هاتين النزعتين لصالح الثانية ليكون ذلك اساساً للكفاح المشترك علماً ودعوة وعملاً في سبيل اقرار التشيع ونشره في طول العالم الاسلامي وعرضه . لقد تمثلت هذه المحاولة في جهد شخصي بذله بهاء الدين حيدر بن علي الآملي (ت بعد ٧٩٤/٣٩١) على صورة كتاب سماه « جامع الاسرار ومنبع الانوار في ان عقائد الصوفية موافقة لمذهب الامامية الاثنا عشرية » [٨] . وبعد ان وضع الآملي هذه اللبنة زالت

---

(٦) مجالس المؤمنين للسيد نور الله التستري طهران ١٢٩٩/١٨٨١–٢ ، ص ٣١٣ .

(٧) هذه النقاط مجلوة في تفصيل شامل في كتابنا الوشيك الصدور «الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري» .

(٨) للكتاب مخطوط محفوظ في مكتبة دائرة الهند تحت رقم Arberry 1349

الحجب بين المشربين بزوال الحظر الرسمي الذي فرضـه الشيعة على اتبـاع مذهبهم فيما يتصل بانضمامهم الى مدارس التصوف ، ووضـع أمام الصوفيـة مبرر يزيل من اذهانهم شـوائب الريب في الشيعة وعقيدتهم في وقت لـم تكن الدولة تقف في وجه هذه الفرقة او تظن بها الظنون كالعهد بالخلافات الاسلامية السابقة • وكانت هـذه المحاولة من حيـدر الاملي سبباً في اندفاع الشيعة الى الاطلاع على التراث الصوفي هادفين من ذلك الى الافادة منه في إغناء عقيدتهم وتزيينها للناس حتى وجدت افكار وحدة الوجود والآراء الشاذة التي نادى بها فضل الله الحروفي مكاناً في كتب متكلمي الشيعة وفقهائهم وبخاصة البرسـي الذي ندرسه في هذا البحث وكذلك احمد بن فهد الحلي (٧٥٦ـ٨٤١/١٣٥٥ـ ١٤٣٨) الآتي بعـده بقليل [٩] • على انه ينبغي ان نذكر بأن امثـال هـؤلاء المتكلمين من المغرقين في الاخذ بالافكار الصوفية كالآملي والبرسي لم يكونوا يعتبرون ممثلين للتيار الرسمي عند الشيعةوانما كان سعيهم شخصياً اجتهاديا يعكس املاً في الوحـدة بين اتباع عقيدتهم والصوفية ، ولـم تلبث الايام ان حققته لهم على يد الصفويين في مطلع القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) • ولهذا فإن الآملي لم يجد مكاناً يحتله في كتب الشيعة بين الفقهاء او المتكلمين من زملائه وكذلك كان الشأن مع البرسي الذي اعتبره معاصروه صاحب افكار غريبة شاذة فأهملوه وتجنبوا الاشارة اليه الى حد الشذوذ •

٣ ـ أ ـ لقد كان البرسي واسع الشهرة في ايامه ، كما ستكشف ترجمته بعد قليل ، لكن ذلك الاهمال الذي سيمه هذا الرجل ادى الى جهـل الاجيال التالية لجيل البرسي كثيراً مما يتصل بتفصيلات سيرته ، فلم يصل الى علمنا من أمر مولده ولا شـيوخه ولا اقرانه ولا تلامذته ولا وفاته شيء ذو بال • وكل ما نعرفه من ذلك انه كان من رجال القرنين الثامن والتاسع للهجرة (الرابع

---

(٩) درس كاتب هذا المقال ابن فهد الحلي في فصل براسه في الكتاب المذكور •

عشر والخامس عشر الميلاديين) وانه ولد في بُرْس [١٠] ، وكانت قرية قديمة قريبة من موقع مدينة الحلة [١١] ، تقع على سفح جبل ترابي شارع على الفرات يعرف باسمها ايضا [١٢] ، وتقوم بين الحلة والكوفة [١٣] ، وتشتهر بحلاوة مائها [١٤] .

وتذكر المصادر القليلة التي تعرض لترجمة البرسي ، وجل ما فيها منقول من كتاب رياض العلماء وحياض الفضلاء لعبدالله أفندي الجيراني الذي استغرق تأليفه من سنة١١٠٧/١٦٩٥ الى حدود سنة ١١٣٠/١٧١٧[١٥]، انه نشأ وترعرع

(١٠) رياض العلماء وحياض الفضلاء لعبدالله افندى الجيرانى ، مخطوط في مكتبة صاحب الذريعة (الشيخ محمد محسن الملقب باقا بزرك الطهرانى المولود سنة ١٢٩٣/١٨٧٦) منسوخ بقلم عبدالله الهشترودى سنة ١٣٤٧/١٩٢٨ ـ ٩ ، ص ٢٣٢ ، وقد الفه المصنف ـ وكان تلميذا لمحمد باقر المجلسي (ت ١١١١/١٧٠٠ ـ بين سنتي ١١٠٧/١٦٩٥ و ١١٣٠/١٧١٧ كما روى ذلك اقا بزرك الطهرانى فى كتابه الكبير الذريعة الى تصانيف الشيعة ١١/٣٣١ . والجيرانى من اوائل من عرضوا لترجمة البرسى وعددوا مصنفاته ـ وكان يقتنى معظمها بالفعل ـ وان كان سبقه غيره الى نقل نصوص من شعره ونثره دون ترجمته كما يأتي . وانظر ايضا : اعيان الشيعة لمحسن الامين الحسيني ٣١/١٩٥ الذى ينقل عن رياض العلماء ايضا .

(١١) معجم البلدان لياقوت الحموى ١/١٢٦ ، مجمع البحرين لفخرالدين الطريحي ، طهران ١٢٧٢ ، ص٣٠٩ ، اعيان الشيعة ٣١/١٩٣ ، الكنى والالقاب لعباس القمي ، النجف ١٩٥٩ ، ٢/١٥٢ الخ .

(١٢) اعيان الشيعة ٣١/١٩٤ ، واخبرني صديقي الاستاذ ناجي محفوظ ان هذا الجبل هو مقصود الاغنية الريفيّة التي تقول : « صَبحَ برس غرقان من دمع العيون » كناية عن ضخامة الجبل وغزارة الدمع .

(١٣) هدية العارفين لاسماعيل باشا البغدادي ، اسطنبول ١٩٥١ ١/٣٦٥ ، وهو ينقل عن رياض العلماء ايضا . وراجع تاج العروس ٤/١٠٧ ، وقد ذكر الزبيدى قبل ذلك انها « أجمة معروفة بسواد العراق وهى الان قرية ». وعن تاريخ برس القديم انظر بحثاً للاستاذ كوركيس عواد في مجلة سومر ٥ : ١/٧٤ ، ٧٥ لسنة ١٩٤٩ وكتاب « مدن العراق القديمة » لدروثي مكاي وترجمة يوسف يعقوب مسكوني ، بغداد ١٩٦١ ، ص ٥٥ ـ ٧ .

(١٤) اعيان الشيعة ٣١/١٩٤ .

(١٥) راجع الهامش العاشر آنفا .

في الحلة [16] ، غير انه بخلاف هذه النقطة لا يمكن الجزم بشيء آخر يتصل بحياته • ففيما يتعلق ببرس ينهي الينا الزبيدي (ت ١٢٠٥/١٧٩٠–٩١) انها قرية قرب جيلان[17]، ويرى الشيخ عباس القمي[18]، ومحمدعلي التبريزي[19] ان برس اسم لقرية قريبة من ترشيز في خراسان ، فكأنهم يوحون الينا باحتمال انتساب البرسي الى قرية في ايران لا العراق ثم نزوحه منها الى الحلة مركز التشيع في ذلك الوقت • ومما يسوغ الاخذ بهذا الرأي ظاهرة غريبة تبرز في شعر البرسي : فمع انه لم يؤثر عنه شعر فارسي [20] ، اعتاد ان ينهي قصائده ، على العموم ، باثبات اسمه في ختامها على صورة من الصور وهو ما يعرف في الشعر الفارسي بالتخلص وذلك بأن يختار الشاعر لنفسه اسمه فنياً يوقع به قصائده • ولم يختر البرسي لنفسه مخلصاً ، على عكس ما يورده المجلسي ومن تبعه من أنه كان يتخلص بالحافظ [21] ، وانما كان يفعل ذلك باسمه مرة [22]، وبالحافظ أخرى[23]، وبالبرسي ثالثة [24] ، وبالحافظ البرسي رابعة [25] •

(١٦) انظر اعيان الشيعة ١٩٥/٣١ ، وقد نصّ الجيراني في رياض العلماء على ان الحافظ رجبا كان « البرسى مولدا والحلي محتدا » (ص ٢٣٠) وهو في الحق كلام البرسي نفسه اذ وصف شخصه بقوله : وفي المولد والمحتد برسيا وحليا (انظر شعراء الحلة لعلي الخاقاني ٣٩٢/٢ ، والغدير للاميني ٤٩/٧) وقد لقبه محسن الفيض (ت ١٠٩٠/١٦٧٩) بالبرسي الحلي معا (كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة ، طهران ١٣٨٣/١٩٦٣ ، ص ١٩٦) •

(١٧) تاج العروس ١٠٧/٤ •

(١٨) الكنى والالقاب ١٥٢/٢ •

(١٩) ريحانة الادب ، طهران ١٣٦٦/١٩٤٧ ، ص ٣٠ •

(٢٠) بل لقد اثر عنه شعر عامي طريف لعله يشير الى لهجة الحلة العامية في القرن الثامن والتاسع • وقد اضطرب محقق كتاب مشارق انوار اليقين في اسرار أمير المؤمنين للبرسي ، بيروت ١٣٧٩/١٩٥٩ – ٦٠ ، ص ١٩٢ ، في تسجيلها فوضع الأعجاز مكان الصدور • ومن هذا الشعر قول البرسي :

من لا ترى الشمس عينو ولا يرى البدر مقلتو
ولا الصباح المشرق ، ايش ينفعو قنديل
فأنت في ذا اعتقادك تشرب على
هذا الظما ماء البحار السبعة و [لا] تبل غليل

(٢١) بحار الانوار ٦/١ ، روضات الجنات ص ٨٤ ، الغدير ٣٨/٧ •

(٢٢) مشارق الانوار ص١٤٥ •

(٢٣) ايضا ص ٢٧١ •

(٢٤) ايضا ص ٦٠ •

(٢٥) ايضا ص ١٤٥ ، ١٥٣ ، ٢٤٤ •

وذلك أمر يحمل في ثناياه طابع رجل متأثر بروح الشعر الفارسي إما عن أصل او اطلاع عميق او اقامة طويلة في ايران ، وكل تلك الاحتمالات تقدم مادة حرية بالدرس والتمحيص . ان ما حمل الباحث على هذا الاستنتاج الخبر الذي اورده الحاج عباس القمي من انه ، في بحثه عن قبر شارح للبرسي في اردستان قرب اصفهان ، وجد كتاباً من تصنيف صوفي معاصر للبرسي ـ لم يذكر اسمه ـ سجل فيه ان الاخير مدفون في مزار قتلكاه (ساحة القتل) بمشهد في خراسان [٣٦] ، وهو موضع ذكره الخوانساري في روضات الجنات باعتباره مدفن الطبرسي (ت ٥٤٨/١١٥٣) [٣٧] ايضا . غير أن هذه الفائدة مهددة بالنقض لان هذا الموضع سمي كذلك بعد موت البرسي بحوالي اربعة قرون « لما وقع فيه من القتل العام باشارة عبدالله خان أفغان في اواخر دولة الصفوية » [٣٨] . ومهما يكن الامر فقد أكد لنا العلامة الشيخ محمد محسن الملقب بأقابزرك الطهراني بنفسه وجود هذا الموضع بهذا الاسم هناك حتى الآن . وعلى فرض ان الشيخ عباس القمي يعني ان الموضع الذي دفن فيه البرسي يقع في المكان الذي سمي فيما بعد بقتلكاه نستطيع ان نفترض ان البرسي هاجر من الحلة الى هناك بعد ان ضاق بسخط المجتمع الشيعي عليه لما ظهر منه من غلو يتصل بشخص علي بن ابي طالب كما يأتي . والبرسي هو القائل : «فشهرت ذيل العزلة وأخرّت يدي من حب الوحدة وأنست بالحق ، وذاك احق » [٢٩] . وقال في ذلك شعراً منه :

لقد أظهرت يا حافـ	ـظ سراً كان مخفيا
فطب نفساً وعش فرداً	وكن طيراً سماوياً
غريباً يألف الخلو	ة لا يقرب أنسيا [٣٠]
غدا في الناس بالخلو	ة والوحدة منسيا

---

(٢٦) فوائد الرضوية ، طهران ١٣٢٧ـ ١٩٠٩ ، ص ١٨١ . وينص القمي على انه « در كتاب يكي‌از صوفية عصر خود درانجا نوشته كه شيخ رجب برسي‌در مزار قتلكاه مشهداست ، والله اعلم » وقد وهم محمد علي‌التبريزي حين ظن ان قبر البرسي هو الذي كان في أردستان (انظر ريحانة الادب ، ص ٣٠٠)

(٢٧) روضات الجنات ص ٥١٢ .

(٢٨) أيضا ص ٥١٢ ، ترجمة الفضل بن الحسن الطبرسي .

(٢٩) مشارق الانوار ص ٢٧٠ .

(٣٠) شعراء الحلة ٢٩٣/٢ ، الغدير ٦٦/٧ ـ ٦٧ .

ولم تنقذ العزلة البرسي من اللوام ، فقال ، لما ضاق صدره وطفح به الكيل :

اما والذي لدمي حللا ... وخص اهيل الولا بالبلا
لئن ذقت فيه كؤوس الحما ... م لما قال قلبي لساقيه : لا
فموتي حياتي وفي حبّه ... يلذ افتضاحي بين الملا [٣١]

وعزز ذلك كله بقوله : فقمت اهجر معتذرا الى من لامني ولحاني ..[٣٢]

فكأنّ البرسي هجر الحلة الى خراسان حيث كان للشيعة هناك دولة سلطانها علي بن مؤيد (ت ٧٩٥/١٣٩٢) حليف تيمور وصديق محمد بن مكي الشهيد الاول (ت ٧٨٦/١٣٨٤) ، [٣٣] ليعتزل في طوس ويعتكف في مشهد علي الرضا حتى مات .

وأمر آخر يقوى احتمال كون البرسي غير حلي في الاصل ، وربما غير شيعي منذ البداية على افتراض انه انتقل الى التشيع من فرقة أخرى ، هو أنه لقب بالحافظ وهو وصف يتصل بالخبرة في الحديث النبوي وحفظه بنص البرسي نفسه في قوله :

رجب المحدث عبد عبدكم ... والحافظ البرسي لم يزل [٣٤]

وقد وجد الشيعة هذا الوصف غريباً الى حد ان الجيراني ، وهو المصدر الذي ليس من الرجوع اليه بد ، قدم لمعنى الحافظ ثلاثة احتمالات تتمثل في حفظ القرآن عن ظهر قلب مع التجويد ، او ضبط الحديث مع حفظ مائة الف منه متناً واسناداً او التخلص الشعري كالحافظ الشيرازي ، ولكنه اختار الاحتمال الآخر باعتباره المشهور[٣٥] ووافق عليه الخوانساري [٣٦] .ولم تقنع

(٣١ ، ٣٢) مشارق الانوار ص ٢٧١ .

(٣٣) عجائب المقدور لابن عربشاه ص ٣٣ — ٣٤ ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية لزين الدين بن علي بن احمد الجبعي العاملي ، تحقيق الشيخ عبدالله السبيتي ، مطبعة دار الكتاب ، بيروت ١٣٧٨ — ١٩٥٩/١٣٧٩ — ١٩٦٠ ، ١/١٠ ، قصص العلماء للتنكابني ص ٢٤٢ .

(٣٤) اعيان الشيعة ١٩٩/٣١ ، البابليات ١٢٠/١ ، الغدير ٤٠/٧ ، شعراء الحلة ٣٨٧/٢ رياض العلماء ص ٣٢١ .

(٣٦) روضات الجنات ص ٢٨٤ .

هذه الافتراضات السيد محسن الامين فاضطر الى تقديم احتمال رابع يناسب معنى « الحـافظ » هـو كثرة الحفظ (٣٧) ، وتابعـه في توسـع محمد علي اليعقوبي (٣٨) مـع ان الكفعمي يلحق باسـمه هـذا اللقب (٣٩) دون تحفظ مما يوحـي بأن الخبرة في الحـديث هو المعنى المقصود (٤٠) . على ان الحر العاملي والجيراني قد وصفا البرسي بأنه كان « محدثا » (٤١) ، واطلاعه الواسع الذي يبدو من ثنايا كتابه مشارق الانوار يؤكد هذه الصفة فيه ويبدّد الاحتمالات السابقة التي قدمت لنفي هذه الصفة عنه وان كانت خبرته في هذا الموضوع انصبت على صورة شاذة سنراها في موضعها . والمهم في هذا كله انه لم يعرف في الشيعة احد يوصف بهـذا الوصف في تاريخهم الطويل كله . وقد اضطر الجيراني ، في جلاء معنى الحافظ في ميدان الحديث، ان يذكر مراتب حملة الحديث الخمس عند اهل السنة (٤٢) وهـذا هو مثار الشك وموضع الغرابة في حلية البرسي وبدايته الشيعية على الاطلاق ، ولولا ذلك ما انتحل الشيعة اتفسهم الاحتمالات البعيدة لتبرير لقب الحافظ .

---

(٣٧) اعيان الشيعة ١٩٤/٣١ ، وانظر الكنى والالقاب ١٥١/٢ حيث ينقل الشيخ عباس القمي نص الاحتمالات الثلاثة دون ان يشير الى مصدرها .

(٣٨) البابليات ١٤٨/١ .

(٣٩) جنة الامان الواقية وجنة الابرار الباقية المعروف بالمصباح ، ايران ١٩٠٣/١٣٢١ – ٤ ص ١٧٦ ، ١٨٣ ، ٣١٦ .

(٤٠) يسميه في المواضع الثلاثة السابقة : الشيخ رجب بن محمد بن رجب الحافظ .

(٤١) أمل الآمل ، القسم الثاني ، ص ٤٤ ، رياض العلماء ص ٢٣٠ .

(٤٢) رياض العلماء ص ٢٣٠ ، والمراتب هي : الاول الطالب وهو من ابتدأ في تعلم الحديث ، الثاني الشيخ وهو الاستاذ المعلم للحديث ، الثالث : الحافظ وهو من كان تحت ضبطه مائة الف حديث متنا واسنادا ، الرابع : الحجة وهو من كان تحت ضبطه ٣٠٠ الف حديث متنا واسنادا الخامس : الحاكم ، وهو من احاط بجميع الاحاديث . وفي معنى الحافظ وكونه درجة بين «امير المؤمنين في الحديث» و «المحدث» انظر الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ، للحافظ ابن كثير ، شرح احمد محمد شاكر ، الطبعة الثانية ، مطبعة محمد علي صبيح بمصر ، بلا تاريخ ، فائدة للشارح ص ١٧٣ – ٤ . ومن المعروف ان الذهبي الف كتابا سماه تذكرة الحفاظ .

وللوصول الى حل لمشكلة تاريخ وفاة البرسي ينبغي ان نشير اولاً الى انه صنف كتاباً له في وقت يقع « بين ولادة المهدي وتأليف هـذا الكتاب ٥١٨ سنة» (٤٣) سنة ٧٦٨/١٣٦٧ اذا اعتبرنا ولادة المهدي في رأي البرسي نفسه سنة ٢٥٠/٨٦٤ (٤٤) .

يضاف الى هذا ان الجيراني ذكر للبرسي كتاباً آخر ألفه سنة ٨١١/١٤٠٨ هو « مشارق الامان في لباب حقائق الايمان » وقد رآه بنفسه في مازندران وغيرها وعليه هذا التاريخ (٤٥) .لكن هذا التاريخ رجع القهقري عشر سنين بنقل محمد باقر الخوانساري (ت ١٣١٣/١٨٨٥ ــ ٦) (٤٦) ومعاصره الحاج معصوم على (ت ١٣٤٤/١٩٢٦) (٤٧) عن رياض العلماء غير ان محمد علي التبريزي تردد في هـذا التاريخ وتأرجح فيه بين سـنة ٨٠١/١٣٩٨ ــ ٩ و ٨١١/١٤٠٨ ــ ٩ (٤٨) ولعل مرد ذلك الى صعوبة قراءة هذا الرقم في المخطوط المذكور لان محسن الامين ينقل عن رياض العلماء ايضا ان البرسي ألف هذا الكتاب في سنة ٨١١/١٤٠٨ ــ ٩(٤٩) . ثم جاء الأميني فعقد المسألة بتعيين سنة

---

(٤٣) انظر أمل الامل ، الموضع الاسبق ، حيث نص الحر العاملي (ت ١١٠٣/١٦٩١ ـ ٢) وتحفظ عليه في ذلك الجيراني (رياض العلماء ص ٢٣١) على ان هذا الكتاب هو مشارق الانوار واورد شعرا متضمنا فيه فعلا في ختام الكتاب (ص ٢٧٠) . غير ان هذه العبارة السابقة غير متضمنة فيه ولابد ان التاريخ المذكور ورد في كتاب اخر غير المشارق . وقد احتاط الأميني لذلك فقال: « انه ارخ بعض تآليفه » بذلك التاريخ لا المشارق بالذات (الغدير ٧/٦٧) . وقد ظن المصنفون المحدثون التاريخ المذكور في حدود سنة ٧٧٣/١٣٧٢ باعتبار ولادة المهدي عند الشيعة عموما سنة ٢٥٥/٨٦٤ دون ان يلتفتوا الى رأي البرسي نفسه الذى اورده فى مشارق الانوار ص ١٢٢ .

(٤٤) مشارق الانوار ص ١٢٢ .

(٤٥) رياض العلماء ص ٢٣٠ وقد ذكر الجيرانى في هذا الموضع انه تملك منه نسخة .

(٤٦) روضات الجنات ص ٢٨٥ .

(٤٧) طرائق الحقائق ٢/١١٤ .

(٤٨) ريحانة الادب ص ٣٠٠ .

(٤٩) اعيان الشيعة ٣١/١٩٧ .

٨١٣/١٤١٠ ــ ١١ تاريخا لتأليف هــذا الكتاب [٥٠] وتابعــه في ذلك علي الخاقاني [٥١] • وبالرجوع الى نسخة اقابزرك من رياض العلماء وجدنا هذا التاريخ يصدق على سنة ٨١١ بما لا يدع مجالاً للاخذ والرد وذلك للوضوح التام الذي ظهرت به هذه العبارة • وبالنسبة للتاريخ ٨١٣/١٤١٠ ــ ١١ ، ذكر الجيراني في معرض حديثه عن مشارق انوار اليقين انه يظهر من بعض نسخة انه « الفه سنة ٨١٣ »[٥٢]• وبوصل هذه الحقائق بعضها ببعض يصبح في الامكان تعيين الفترة التي عاشها البرسي على وجه التقريب وذلك باعتبار تأليفه لاوائل كتبه سنة ٧٦٨/١٣٦٢ وهو في حوالي الخامسة والعشرين من عمره افتراضاً ، فكأنه ولد حوالي سنة ٧٤٣/١٣٤٢ ــ ٣ على وجه التقريب• ولما كان تصنيفه لاواخر كتبه قد وقع في سنة ٨١٣/١٤١٠ ــ ١١ فكأنه كان في هذا الوقت في حوالي السبعين من عمره ولعله مات بعد هذا التاريخ بقليل• على ان الدقة تقتضينا ان نشير الى ان اسماعيل باشا البغدادي [٥٣] ، الذي اخذ مادته عن البرسي من كتاب رياض العلماء ايضا ، ذكر ان البرسي كان حياً سنة ٨٠٢/١٣٩٩ •

ومما يتصل بهذ الامر ايضا ان الجيراني افاد بأن البرســي « كان من متأخري علماء الامامية لكنه مقدم على الكفعمي صاحب المصباح » [٥٤] فلم يعن هذا شيئا ذا بال لان الكفعمي ، وهو الشيخ تقي الدين ابراهيم بن علي بن الحسن العاملي ، الف مصباحه سنة ٨٩٥/١٤٩٠ [٥٥] أي ان قرنا من الزمان يحجز بين الرجلين ، فلا سبيل الى تحديد شيء يتصل بفترة حيــاة البرسي منه •

---

(٥٠) الغدير ٣٧/٧ ، والحق ان الجيراني اشار الى ان « تاريخ بعض مؤلفاته سنة ٨١٣ » لا هذا الكتاب الذى أرخ تاليفه فى شهور سنة ٨١١/١٤٠٨ (رياض العلماء ص ٢٣٠) •

(٥١) شعراء الحلة ٣٦٨/٢ •

(٥٢) رياض العلماء ص ٢٣٠ ، غير ان هذه التحديدات لا تستقيم تماما وليس المجال مجال تفصيل •

(٥٣) هدية العارفين ٣٦٥/١ ، اسطنبول ١٩٥١ ، ٣٦٥/١ •

(٥٤) رياض العلماء ص ٢٣٠ •

(٥٥) مصباح الكفعمى ص ٧٧١ •

٣ ب • ومما يعين على الاحاطة بظروف البرسي التعرف الى اساتذته وتلاميذه وزملائه والرواة الذين ينقل عنهم • وقد عرف فقهاء الشيعة بالحرص الشديد على تسجيل اسماء شيوخهم الذين يأخذون عنهم ، ورأينا لهم سلاسل طويلة متصلة تنتظمهم حتى تصل بهم الى شيوخهم الاوائل من ابن بابويه القمي فمن فوقه ــ والجزء الخاص من بحار الانوار ولؤلؤة البحرين نموذجان واضحا الدلالة على هذا المعنى • لكن البرسي لا يعرف باستاذ ولا يشير الى تلميذ ، وكل ما طاف حول اسمه من ذلك انه روى أخباراً تتصل بمولد النبي (ص) وفاطمة وعلي عن ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي مما حدثه به محمد بن ابي مسلم بن ابي الفوارس الداري [٥٦] •وقد ظن محسن الامين هذه الاخبار جزء من مشارق الانوار غير ان العين واليد تحكمان بعكس ذلك وتفيدان ان روايات ابي الفضل القمي تتصل بكتاب مستقل لان ما في المشارق يتصل باسرار النبي والائمة لا مو الدهم فقط [٥٧] • على ان حظنا من العلم بابي الفضل القمي ومحمد الداري لا يتجاوز ترديد اسميهما ولا تعيننا كتب الرجال الشيعية على ذلك بشيء ، مما يوحي من جديد بأن البرسي لم يتصل برجال من الحلة [٥٨] وكتب الرجال تعرف اكثرهم ، وانما جاء اليها ناضجاً ليدعو الى فكرته التي لم تجد رواجاً ولا انصاراً • وكان شأن البرسي في ذلك ، كما يبدو ، شأن حيدر بن علي الآملي وفضل الله الحروفي ، وقد فعل ذلك ايضا نور الله بن فضل الله الحروفي لما فر الى العراق صحبة طائفة من انصاره نجاة من مطاردة التيموريين ، وسيفعل ذلك ايضا محمد نور بخش •

وقد شاركنا الجيراني الجهل بالدائرة المحيطة بالبرسي من رجال الكلام والحديث فقال في يأس ، وهو يحاول معرفة اساتذته : « ولم اجد له الى الآن مشايخ معروفة من اصحابنا ولم اعلم عند من قرأ » [٥٩] ، وهكذا تنسد الابواب

(٥٦) رياض العلماء ص ٢٣٢ ، والدارى مثبتة في اعيان الشيعة (٣١/ ١٩٨) بلفظ القاري ، والجيراني نفسه ينص على ان البرسي « له كتاب آخر في فضائل علي ، وليس هو بمشارق الانوار على الظاهر ، فلاحظ » مما يؤكد ما نرمي اليه •

(٥٧) الحق ان كبار باحثي الشيعة يتشككون فى نسبة البرسي الى برس القريبة من الحلة ومنهم من نسبه الى بروسا من بلاد الروم ، وقد دفع الجيرانى هذا الوهم بحجج قدمها ولكن ذلك لا ينفى الشك العالق بهذه النسبة •

(٥٩) رياض العلماء ص ٢٣٠ •

ولا تزيد معرفتنا بالبرسي من أي سبيل نطرقه اليه • ومن الطريف ان نذكر هنا ان الشيخ أقابزرك الطهراني علمنا ، نقلا عن المجلسي ، ان فقيهاً كتب في بعض كتب الدعاء ما لفظه : « يقـول كاتبه الفقير الى الله ابو طالب بن رجب ••• » وسمي جـده بتقي الدين الحسن بن داود • وعلق اقابزرك على ذلك بقـوله : « لعله ابن الشيخ رجب بن محمد بن رجب البرسي الحلي ••• ان جـده تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلي صاحب الرجـال والتصانيف الكثـيرة المعاصر للعلامة الحلي ، فلاحظ » [٦٠] •

٣ ــ ج ــ يأتي بعد هـذا دور الكتب التي صنفها البرسي وتقترن بهـا مصادفة لا تخلو من طرافة : ذلك ان من كان قريب العهد بالبرسي من المصنفين نقلوا عن كتبـه نصوصيـاً ضمنوها مصنفاتهم ، لكنهم لم يتطرقوا منهـا الي شخصه • ومن تلاهم عرضـوا لترجمتـه ولم يتناولوا من نصوص كتبـه الا ماوجدوه في مقتبسات سابقيهم • ومن هنـا جـاء التعارض في الاخبار الدائرة حول شخصه وسادت الفوضى نسبة النصوص القصيرة الى مصادرها لجهـل المتأخرين باتناج البرسي ، ثم جئنا نحن فوجدنا هذه التركة •

لقـد كان الكفعمي اول من نقل عن البرسي نصوصاً كاملة من كتبـه في مصنفه الكبير المعروف بالمصباح غير انه لم يشر الى أسماء الكتب التي نقل عنها فيما عدا إشارة واحدة الى مشارق الانوار [٦١] • وكذلك نقل عن البرسي محسن الفيض (ت ١٠٩١/١٦٨٠) في كتابه «كلمات مكنونة من علوم اهل الحكمة» الذي قيل فيه : انه ألفه في مطلع شبابه لما كان ميالاً الى التصوف [٦٢] • ونقل عن البرسي ايضـاً محمد باقر المجلسي في كتابه بحار الانوار ، الذي فرغ من تأليفه سنة (١٠٧٧/١٦٦٦ــ٧) [٦٣] ، والسيد نعمة الله الجزائري في الانوار

---

(٦٠) الضياء اللامع فى عباقرة القرن التاسع ، مخطوط بدأ به الاستاذ المذكور سنة ١٣٤٥ ، ص ٩ •

(٦١) انظر النص الذى نقله عن مشارق الانوار فى المصباح ص٣١٦ ، ونصين آخرين يتصلان بأسماء الله الحسنى ص ١٧٦ ، ١٨٣ •

(٦٢) كلمات مكنونة ، ص ١٩٦ ، حيث ينقل خبرا عن مشارق الانوار •

(٦٣) انظر بحار الانوار ، ايران ١٣٠٢ ، ٢٠٢/٨ حيث ينقل عن المشارق نصا وينقل في هذا الجزء خبرا من كتاب الالفين للبرسي ايضا (انظر المقدمة) • وكان محمد باقر المجلسي أول من نفى من البرسي (انظر بحـار الانوار ٦/١) وكان ذا سطوة شديدة ويد مطلقة في دولة الصفويين .

النعمانية الذي ألفه سنة (١٠٩٨/١٦٨٧) [٦٤] . غير ان من جاء بعد هؤلاء لم يحاولوا الاطلاع على كتب البرسي وانما قصوا في معلوماتهم اثر محمد باقر المجلسي في التنفير منه او اثر الحر العاملي الذي تابع المجلسي في ذلك [٦٥] . ولما عرض الجيراني لترجمة البرسي ومصنفاته لم يستطع تحري الصواب مع انه كان يحتفظ بأكثر مصنفات الاخير كما ذكر ذلك بنفسه [٦٦] ، ومن هنا وجدنا ما اورده عنه متناقضا وغير مضبوط ، كما سنزيد ذلك ايضاحاً بعد قليل ، ويبدو انه كان يكتب على السماع لا الاطلاع [٦٧] . وكان من الطبيعي ان يتأثر الآتون من بعده خطاه وهكذا وجدنا اخبار الكتب الحديثة عن البرسي وكتبه صوراً مكررة تتطابق فيها حتى الاخطـاء التاريخية والنقول ونسبتها الى مصادرها من الكتب والرسائل [٦٨] .

---

(٦٤) الانوار النعمانية ، طهران ١٢٨٠/١٨٦٣ ـ ٤ ، ١/٨١ .

(٦٥) أمل الامل ، القسم الثاني ، ص ٤٤ .

(٦٦) رياض العلماء ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢ .

(٦٧) انظر روضات الجنات ص ٢٨٤ ، اعيان الشيعة ٣١/١٩٥ الخ . وترد كتب اخرى تتناول البرسي بالترجمة ويبدو انها تتعقب خطا الجيراني الذى بدأ تاليف كتابه من سنة ١١٠٧/١٦٩٥ وانتهى منه فى حدود سنة ١١٣٠/١٧١٧ (الذريعة ١١/٣٣١) منها تتميم أمل الامل لابن ابى شبانة المعاصر للشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦/١٧٧٢ ـ ٣) ورياض الجنة لحسن بن عبد الرسول الحسيني الزنوري (توفى بعد سنة ١٢٠٥/١٧٩٠) والبارقة الحيدرية في نقض ما أبرمته الكشفية لحيدر بن ابراهيم بن محمد الحسنى (محرر فى سنة ١٢٥٦/١٨٤٠) . والكتابان الاولان محفوظان في خزائن كتب شخصية لم يتح لنا ولا لغيرنا الاطلاع عليها ، والثالث محفوظ في مكتبة جامعة كمبردج تحت رقيم Browne. Y. 12 (9) ، وقد استفدنا منه في هذا المجال .

(٦٨) الكتب الحديثة التي تعرض للبرسي هي : ١ ـ روضات الجنات لمحمـد باقر الخوانسـاري (ت ١٣١٣/١٨٩٥ ، ايران ١٣٠٧/١٨٨٩ ـ ١٠ ، ص ٢٨٤ ـ ٥ ، ٢ ـ تنقيح المقال للمامقاني الحسن بن عبدالله النجفي : ت ١٣٢٢/١٩٠٥ ـ ٦) ، ايران ١٣٤٩/١٩٣٠ ـ ٣١ ، ص ٣٢٩ ، ٣ ـ طرائق الحقائق للحاج معصوم علي النعمة اللهى الشيرازي (ت ١٣٤٤/١٩٢٦ ، ايران ١٣١٩/١٩٠١ ـ ٣ ، ٢/١١٤ ، ٤ ـ هدية العارفين لاسماعيل باشا لبغدادي (ت ١٣٣١/١٩٢٠) اسطنبول ١٩٥١ ، ١/٣٦٥ ، ٥ ـ فوائد الرضوية في احوال علماء المذهب الجعفرية ، لمحمد علي القمي ، ايران ١٣٢٧/١٩٠٩ ، ص ٦١٧٩ ـ هدية الاحباب لعباس محمد رضا القمي ، النجف ١٣٤٩/١٩٣٠ ـ ٣١ ، ص ١٢٢ ٧ ـ الكنى

ومهما يكن الامر فقد أثبت الجيراني قائمة بمصنفات البرسي ونقلها عنه الآخــرون وهــي : ـــ

١ ـــ مشارق الانوار (مشارق انوار اليقين في اسـرار امير المؤمنين) طبع في الهند سنة (١٣٠٣/١٨٨٥ـ٦) وسنة (١٣١٨/١٩٠٠ـ١) [٦٩] ، وفي بيروت سنة (١٣٧٩/١٩٥٩ـ٦٠) •

٢ ـــ مشارق الامان ولباب حقـائق الايمـان •

٣ ـــ رسالة في ذكر الصلوات على الرســول والائمــة من منشآت نفسه •

٤ ـــ زيارة لامــير المؤمنــين ، طويلة •

٥ ـــ لمعة كاشف (فيهــا من اسـرار الاسماء والصفات والحـروف والآيات وما يناسبها من الدعوات وما يقارنها من الكلمات رتبهــا على ترتيب الساعات وتعاقب الاوقات في الليالي والايام لاختلاف الامور والاحكام) ويبدو ان النصوص التي نقلها الكفعمي في المصباح من هذه الرســالة (انظر المصباح ص١٧٦ ، ١٨٣ ، ٣٦٣ـ٤) والظاهر انه انشأ هذه الرسالة مجاراة لكتاب الامان لابن طاورس •

٦ ـــ الدر الثمــين في ذكر (٥٠٠) آية نزلت من كلام رب العالمــين في فضائل مولانا امير المؤمنين ••• ويرى الجيراني انه على الحقيقة تفسير (٥٠٠) آية في فضل أهل البيت •

٧ ـــ لوامع انوار التمجيد وجوامع اسرار التوحيــد (مقدمة لمشارق الانوار بنص المؤلف وهي ضمن مشارق الانوار) •

والالقاب ، النجف ١٩٥٦ ، ٢/١٥١ ـ ٢ ، له ايضا ٨ ـ سفينة البحار : فهرست كتاب بحار الانوار ، النجف ١٣٥٢/١٩٣٣ ـ ٤ ، له ايضا ٩ ـ ريحانة الادب لمحمد علي التبريزي الخياباني المعروف بمدرس ، طهران ١٣٦٦/١٩٤٧ ، ص ٣٠٠ ، ١٠ ـ اعيان الشيعة لمحسن الامين الحسيني العاملي ، النجف ١٩٤٩ ، ١٩٣/٣١ ، ١١ ـ البابليات لمحمد علي اليعقوبي ، النجف ١٩٥١ ، ص ١١٨ وما بعدها ، ١٢ ـ الغدير للاميني (عبدالحسين احمد) ، طهران ١٣٧٢/١٩٥٢ـ٣ ، ٣٣/٧ ـ ٦٨ ، ١٣ ـ شعراء الحلة لعلي الخاقاني النجف ١٩٥٢ ، ٣٦٨/٢ ـ ٣٩٤ ، ١٤ ـ الذريعة الى تصانيف الشيعة لمحمد محسن الملقب بآقا بزرك الطهراني طهران ١٩٥٩ ، في مواضع متفرقة •

(٦٩) جزء الميم من كتاب الذريعة ، مخطوط لدى المؤلف ، ص ١٩٥ •

٨ ـ رسالة في تفسير سورة الاخـلاص .

٩ ـ رسالة في كيفية التوحيد والصلاة على الرسول والائمة عليهم السـلام ، مختصـرة .

١٠ـ كتاب في مولد النبي وفاطمة وامير المؤمنـين وفضائلهم عليهم السـلام ، مختصـرة .

١١ـ كتاب آخـر في فضائل علي (ع) [٧٠] .

١٢ـ كتاب الالفين [٧١] ، في وصف سادة الكونين [٧٢] ، الذي اضافه محمـد باقر المجلسي الى هذه القائمة ونقل منه نصوصاً في بحار الانوار وذكر اقابزرك الطهراني انه « توجـد منه نسخة بخط الحاج علي بن محمـد النجف آبادي في المكتبة الحسينية » [٧٣] .

١٣ـ وبالنسبة لمشارق الانوار ذكر الحر العاملي ان البرسي ارخ تأليفه في وقت يعادل مرور (٥١٨) سنة من ولادة المهـدي [٧٤] ، وتلك اشارة تفتقدها في هـذا الكتاب غير اننا نجد فيـه ابياتاً ذكر الحر العاملي نفسه انهـا متضمنة في المشارق ومنها :

فرضـي ونفلي وحـديثي انتـم　　وكـل كلـي منكـم وعنكـم

الى آخـر القطعـة [٧٥] .

أما مشارق الامان فيذكر فيه الشيخ أقابزرك قوله : « رأيته عند المولوي حسن يوسف الاخباري (وهو خال كاتب هذه السطور) بكربلا ، اولـه : « الحمد لله المتفرد بالازل والأبد والصلاة على اول العدد وخاتم الاجل الواحد الصادر عن حضرة الاحد » واورد في آخره قول الشافعي : ان كان رفضاً حب

---

(٧٠) رياض العلماء ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢ وترد القائمة ايضا في روضات الجنات ص ٢٨٤ واعيان الشيعة ١٩٧/٣١ .

(٧١) بحار الانوار ٦/١ .

(٧٢) ريحانة الادب ص ٣٠٠ ، اعيان الشيعة ١٩٨/٣١ .

(٧٣) الذريعة الى تصانيف الشيعة، النجف ١٩٣٧/١٣٥٦ ـ ٨ ، ٢٩٩/٢ .

(٧٤) امل الآمل ، القسم الثاني ، ص ٤٤ ، ونقل الجيراني العبارة دون تعقيب (رياض العلماء ص ٢٣١) .

(٧٥) انظر مشارق الانوار ص ٢٧٠ .

آل محمد » الخ . سنة (١٣٤٢/١٩٢٣ــ٤) [٧٦] . وقد توفى الله الشيخ حسن يوسف وفرق الزمان كتبه ولا يدرى الى من وقع هذا الكتاب. وقد ذكر حيدر الحسني ان البرسي قال في رسالة السلوك في سورة التوحيد، ويبدو انها المعنية بالثامنة من رسائل البرسي في ثبتنا المذكور آنفاً : « المراد منها في باطن الباطن محمد ، وانما جعلها في باطن الباطن محمداً لانها في الباطن علي » [٧٧] .

ويذكر العاملي ان للبرسي رسائل في التوحيد فلعله يشير بذلك الى التاسع من ثبت مصنفات البرسي المذكور هنا . ويناقش الجيراني ، وينقل عنه محسن الامين ذلك ، كتاب البرسي: الدر الثمين فيذكر ان هذا العنوان لا يقترن بمصنف للبرسي وانما هو شرح له اصله انه « قد انتخب الشيخ تقي الدين عبدالله الحلي كتاب المشارق المذكور وضم اليه (بعض) الفوائد وتفسير (٥٠٠) آية في فضل اهل البيت (ع) وسماه الدر الثمين في اسرار الانزع البطين ... » [٧٨] . واضاف السيد محسن الامين الى وصف الرسالة التاسعة انها مختصرة جداً [٧٩] . وذكر الجيراني ان للبرسي كتاباً «في مولد النبي وفاطمة وامير المؤمنين وفضائلهم عليهم السلام مختصرة » [٨٠] . واضاف انه « لعله من جملة مشارق الانوار » [٨١] ، واوضح ذلك بأن أوّله : «حدثنا الفقيه الفاضل ابو الفضل شاذان بن جبرئيل بن اسماعيل القمي حدثنا محمد بن ابي مسلم بن ابي الفوارس الداري ... » [٨٢] . والحق ان ذلك تدليس اذ ليس في المشارق نص له علاقة بهذه الفقرة اصلاً وانما هو كتاب مستقل وهو العاشر من الثبت المار تسجيله .

ويذكر الجيراني ايضاً ، في تعليقه على كتاب البرسي في فضائل علي عليه السلام انه « ليس هو بمشارق الانوار على الظاهر » [٨٣] ، ويشفع ذلك بأن اوله « الحمد لله المتفرد بالازل والابد والصلاة على اول العدد وخاتم الابد وآله الذين لا يقاس بهم احد ، وبعد فيقول الواثق بالفرد الصمد رجب الحافظ البرسي اعاذه الله من الحسد...» [٨٤] ، وذلك بنصه ما افتتح به البرسي

---

(٧٦) حرف الميم من كتاب الذريعة ، مخطوط ، ص ١٩٤ .
(٧٧) البارقة الحيدرية ورقة ٥٣ ب .
(٧٨) رياض العلماء ص ٢٣١ ، اعيان الشيعة ١٩٧/٣١ ــ ٨ .
(٧٩) اعيان الشيعة ١٩٧/٣١ ــ ٨ .
(٨٠) رياض العلماء ص ٢٣١ .
(٨١ ــ ٨٤) رياض العلماء ص ٢٣١ ، وانظر اعيان الشيعة ١٩٨/٣١ .

كتاب مشارق الانوار [٨٥] • وهكذا يبدو مدى الاضطراب الذي اصاب معرفة عالم كالجيراني وتابعه في ذلك كله السيد محسن الامين ، وغيرهما اعذر •

ومما يكمل استعراض انتاج البرسي التطرق الى الشروح التي كتبت على مصنفاته ، واولها شرح مشارق الانوار الذي صنفه الحسن الخطيب القاري المقيم بالمشهد الرضوي في حوالي ثلاثين الف بيت ، [٨٦] (سطر) ، باصطلاح المصنفين من الفقهاء المتأخرين « وقد كان كتبه بامر السلطان شاه سليمان الصفوي الموسوي [٨٧] (ح ١٠٨٠ ــ ١١٠٦/١٦٦٩ ــ ١٦٩٤) وهو في مجلدين بالفارسية[٨٨]وقد أسقط الشارح من اوائله شرح اسرار الاعداد والحروف[٨٩]• وقد وصف هذا الشارح « بالقصور عن القيام بحق ذلك على الظاهر » [٩٠]

وقد ذكرنا فيما مضى الدر الثمين الذي لفقــه تقي الدين الحلبي او الخلي[٩٢]من كتب البرسي مع اضافات وفوائد • وافادنا الجيراني ان المولى محمد تقي بن حيدر علي الزنجاني تلميذ المولى خليل القزويني ينقــل عن كتاب الدر الثمين في كتابه طريق النجاة [٩٣] •

٣ د • وينبغي الا ننسى شعر البرسي ، فقد جمع له الاستاذ الاميني ٥٤٠ بيتاً اكثرها وارد في مشارق الانوار وكثير منها ، مما ورد في كتاب الغدير وشعراء الحلة ، مجموع على صورة ملحق يتلو مشارق الانوار من جمع محقق الكتاب الذي لا نعرف من هو ، غير انه انفرد بالاشارة الى ان « للبرسي

---

(٨٥) مشارق الانوار ص ١٤ •

(٨٦) روضات الجنات ص ٢٨٦ ، طرائق الحقائق ٢/١١٤ ، فوائد الرضوية ص ١٧٩ ، اعيان الشيعة ٣١/١٩٦ •

(٨٧و٨٨) رياض العلماء ص ٢٣١ •

(٨٩) روضات الجنات ص٢٨٦ ، وبقية المراجع في الهامش الاسبق •

(٩٠) اعيان الشيعة ٣١/١٩٧ ، روضات الجنات الخ .

(٩١) رياض العلماء ص ٢٣١ والاحتمال الثاني من عباس القمي : فوائد الرضوية ص ١٧٩ •

(٩٢) روضات الجنات ص ٢٨٦ •

(٩٣) رياض العلماء ص ٢٣١ •

ديواناً كان متداولاً في عصره حتى زمن قريب ...» (٩٤) . ومهما يكن الامر فقد كان شعر البرسي مثار اعجاب المتأخرين من الشيعة وسنعود اليه بعد الفراغ من آرائه الكلامية ، غير انه يحسن ان نذكر له ، ونحن نجمع اتتاجه، ان فخر الدين احمد بن محمد الاحسائي المعروف بابن السبعي نزيل الهند والمتوفى بها سنة ٩٦٠ ونيّف / بعد ١٥٥٣ (٩٥) (يرى الأميني أنه كان معاصراً لابن فهد الحلي المتوفى سنة ٨٤١/١٤٣٧) (٩٦) قد خمس للبرسي رائية يمدح بها علي بن أبي طالب نقلها الأميني في الغدير (٧/٤٢) ومنها :

ادركت مرتبة ما الوهم يدركها   وخضت من غمرات الحرب مهلكها
مولاي ، يا مالك الدنيا وتاركها،   انت السفينة من صدقاً تمسكها
نجا ومن حاد منها خاض في الشرر (٩٧)

وخمس الشيخ احمد بن الحسن النحوي وابنه الشيخ هادي (ت ١٢٣٥/١٨١٩ — ٢٠) قصيدتين ذكرهما الأميني ايضا في الغدير (٧/٤٥ — ٤٦، ٤٧) .

من الاولى :

مناجيب ظل الله في الارض ظلهم   وهم معدن للعلم والفضل كلهم
وفضلهم احيا البرايا وبذلهم   فلا فضل إلاّ حين يذكر فضلهم
ولا علم الا علمهم حين يرفع

ومن الاخيرة :

بنو احمد قد فاز من يرتضيهم   ائمة حق للنجا يرتضيهم
وطوبى لمن في هديه يقتضيهم   هم القوم انوار النبوة فيهم
تلوح ، وآثار الزعامة تلمع

---

(٩٤) مشارق الانوار ص ٢٧٣ .
(٩٥) الكنى والالقاب ٢/٢٨٠ .
(٩٦) الغدير ٧/٤٢ .
(٩٧) وانظر ايضا الكنى والالقاب ٢/٢٨٠ .

٤ هـ . اما بعد فعلينا ان نعرض لآراء البرسي في محاولة لاستعراضها اولاً والنفوذ الى جوهرها ثانيا وتحديد ما فيها من عناصر صوفية أخيراً . وقبل ان نفعل ذلك يحسن ان نعرض في ايجاز لوجه من ثقافته الغريبة يمكن ان يؤدي الى الجوانب الاخرى التي حفلت بها مصنفات البرسي . لقد كان هذا المتكلم ميالاً الى المعرفة السرية يجهد في الاحاطة بالغوامض من الأسرار. وكمثل على هذا المعنى نذكر انه لما ضمن الكفعمي كتاب المصباح فصلاً يدور حول اسماء الله الحسنى وما فيها من أسرار لم يجد افضل من إنتاج البرسي مثلاً يضرب عليها ومن هنا نقل عنه في اسرار « الله » ، وهو أول الاسماء الحسنى ، لان « ذكره ضحى وعصراً وفي الثلث الاخير من الليل ستاً وستين مرة بغير ياء يوصل الى المطلوب»[٩٨] وان من خواص «الملك» «دوام الملك لمن واظب عليه كل يوم اربعاً وستين مرة » [٩٩] وان ذكر القدوس « في الجمع مائة وسبعين مرة يطهر الباطن من الرذائل » [١٠٠] وان في السلام « شفاء المرض والسلامة عن الآفات» [١٠١] وان ذكر المهيمن « مائة وخمساً وعشرين مرة يورث صفاء الباطن والاطلاع على اسرار الحقائق » [١٠٢] . يضاف الى ذلك ان ذكر العزيز اربعا وتسعين مرة « عقب الفجر في كل يوم يكشف اسرارا علوم الكيمياء والسيمياء...»[١٠٣] وان من اكثر ذكر القهار «اخرج الله متاع حب الدنيا من قلبه »[١٠٤] وان من قرأ عالم الغيب بعد الصلاة مائة مرة « حصل له الكشف عن المغيبات » [١٠٥] . وهكذا من كتب « الشهيد الحق» على اربع زوايا ورقة « ويكتب ما ضاع او غاب وسط الورقة ويبرز نصف الليل الى تحت السماء وينظر اليها ويكرر هذين الاسمين سبعين مرة ياتيه خبر الضائع او الغائب » [١٠٦] وان من جعل الوكيل ورده « امن من الغرق والحرق » [١٠٧] وكل هذه النماذج تذكرنا بالبوني في شمس المعارف الكبرى الذي يحفل بمثل هذه النماذج من المعرفة والاوصاف . ومن هذا النموذج على تحري البرسي للاسرار مما يعتبر شاذاً في رأي من لا يشاركه ميله وهوايته ، وان كانت صلته بالتصوف المتأخر الذي اخذ يهتم بهذه الموضوعات ظاهرة لا شك فيها ، ندخل عالم البرسي الخاص الذي ملأه علي بن ابي طالب حتى طغت صورته على كل صورة .

(٩٨ ــ ١٠٧) مصباح الكفعمي ص ٣٦٣ ــ ٣٦٤ .

على انه يبدو ان البرسي كان يدعو الى افكاره الخاصة بعلي وافضليته وسموه مشافهة حتى ادى به ذلك الى الشهرة بما احفظ الحليين عليه • ويبدو انه جهد في ابراز عواطفه نحو الإمام بشكل مبالغ فيه حتى أحسّ النفور منه الشيعة انفسهم ، وكانوا حينئذ مالكين لزمام عواطفهم منصرفين الى الاستزادة من العلوم الشرعية والكلامية المختلفة على يد تلاميذ ابن المطهر الحلي ، ومن هنا وجدنا البرسي يقول :

وطويل أنف ان رآ ني مقبلاً ولى وقطب

يزورّ ان سمع الحديـ ث الى امير النحل ينسب

وتراه ان كررّ ت فضائل الكرار يغضب[108]

والظاهر ان البرسي لم يقف في تطرفه عند حد مقبول وإنّما اندفع في غلوّه في علي الى حد حمل السيد محسن الامين على ان يستنتج انه كان « في طبعه شذوذ » [109] • هذا بالنسبة الى المتأخرين ، واما معاصروه فيبدو انه ازعجهم وحملهم على السعاية به الى الفقهاء من اهل بلده فبدأت المضايقات تحاصر البرسي [110] ومن هنا نهض الى تسجيل آرائه في رسالة قصد بها ان يسكت خصومه ويثبت بها صحة رأيه ومنطقيته •

وهكذا كتب البرسي رسالته مشارق الأنوار التي قدم لها برسالة اخرى في التوحيد سماها «لوامع انوار التمجيد وجوامع اسرار التوحيد» [111] تطرق فيها الى التوحيد الاسلامي في اسلوب ومضمون كلامي صرف • ولكنه بعد ذكره التوحيد وتنزيه الله وقدمه وتجريده ثم ابداعه الخلق واتقانه ، تطرق الى الانسان الذي جعل الله « جسده مدينته والروح منه خليفته وقلبه كعبته وبيته الذي اطاف به ملائكته •••» [112] • وتأدى البرسي من ذلك الى الانبياء والرسل الذين كانوا ادلة وحكاماً لاظهار امره تعالى ثم الى انه

---

(١٠٨) شعراء الحلة ٢/٣٧٢ •

(١٠٩) اعيان الشيعة ٣١/١٩٦ •

(١١٠) مشارق الانوار ص ١٥ •

(١١١) ايضا ص ٢ ــ ١٣ •

(١١٢) ايضا ص ٩ •

تعالى « نصب الاوصياء اعلاماً لكمال دينه وبيان فضله » [١١٣] . وهكذا لم يستطع البرسي ان يقاوم رغبته في العرض لعلي بن ابي طالب منذ البداية فوصفه ، باعتباره وصي النبـي (ص) بأنه « سـيد الوصيين وامام المتقين وديان الدين وصاحب اليمين وعلم المهتدين وخليفة رب العالمين وسـر الله وحجته وآية الله وكلمته في الأولين والآخرين ... » [١١٤] . ثم رتب البرسي على هذا كون أبناء علي من الأئمـة على شاكلته وان « العشرة الزكية الهادية المهـدية مقاماتك وعلاماتك وتجلياتك ، لا فـرق بينها وبينك الا أنهـم عبادك وخلقك ... » [١١٥]

كل هذا اعتبره البرسي من البديهات التي تقـدم بين يـدي البحث الحقيقي الذي هو بيان اسرار امير المؤمنين علي بن ابي طالب . وتلافيا لما قد تثيره آراؤه من تعاظم وانكار ، ذكر البرسي انه ، وان كان اشتهر عنـه القول بالغلو ، ينسب أصل ذلك الى قصور الناس ، ومنهم الفقهاء ، عن فهـم آرائه باعتبار أنه « لا يدرك غامض المعقول بالمنقول فكيف بما وراء العقول ، ولا يلزم الاحاطة بسائر العلوم ... » [١١٦] وأن « باب الفيض مفتـوح وكل من الجواد الكريم ممنوح ، وليس وصول المواهب الربانية والعثور على الاسرار الالهية بأب وأم ... بل الله يختص برحمته من يشاء » [١١٧] واخذ البرسي على الفقهاء استجابتهم لتخرص الجهال وانهم لم يدركوا كنه كلامه « فنسبوه ، اذ لم يفهموه ، الى قول الغلاة وهو من أسرار الهـداة » [١١٨] وهكذا يتعيّن علينا ان ندخل مع البرسي عالم الأسرار لنقف على وجه آرائه .

٤ . ب يرى البرسي ان « الله تعالى ، لما اراد اخراج الوجود من عالم العدم الى عالم الكون ... ، عبأ فيها أسـرار الحروف التي هي معيار الأقدار ومصدار الآثار لان الله تعالى بالكلمة تجلى لخلقه وبها احتجب » [١١٩] ولما خلـق الله آدم « أوجـد فيـه نسـبة من الحـروف التي وضعها في جبلتـه الفطرية ...» [١٢٠] ولما كان آدم هو المخترع الاول والمخاطب الاول ، بوصفه

(١١٣ و١١٤) مشارق الأنوار ص ١١ .

(١١٥) ايضا ص ١٢ .

(١١٦و١١٧) ايضا ص ١٥ .

(١١٨) ايضا ص ١٥ ــ ١٦ .

(١١٩و١٢٠) ايضا ص ٢٠ .

العقل النوراني الصادر عن الله ، « كان خطاب الحق له بما فيه من معاني الحروف ، ومجموع هذه الحروف في سر العقل كان الفاً واحداً لانه بالقوة الحقيقية مجموع الحروف »[121] . وكانت الحروف كلها ، في رأي البرسي ، باختلاف اوضاعها ذات اتصال باحوال آدم « فالدال يوم خلقه والجيم يوم تسويته وخط الباء يوم نفخ الروح فيه وخط الألف يوم السجود ... فعلم ان العالم العلوي والسفلي بأجمعه داخلان تحت فلك الالف الذي هو عبارة عن الاختراع الاول والعرش العظيم والعقل النوراني ... واسماؤه المخزونة المكنونة مندرجة تحت سجل هذه الحروف ... »[122] هذا قسّم آدم أول الخلق واول الانبياء ومستودع سر الالف بوصفه الالف القائم .

وقد انبسط الألف القائم بتحركه من العمودية الى الأفقية ليفيض منه فيض جديد هو الباء الذي يعكس الالف في صورته الظاهرية وتختفي اسراره في النقطة التي تحته بوصفها هي سر نقلة الالف من العمودية الى الانبساط ، ومن هنا قال البرسي : « واما الألف المبسوط ، وهو الباء ، فهي اول وحي نزل على رسول الله ... وسرها من انبساط الالف فيها ... والاسرار الحقيقية مرتبطة بنقطة الباء واليها الاشارة بقول امير المؤمنين (ع): أنا النقطة التي تحت الباء ، وسر الباء المبسوطة يشير الى الالف القائم المنبسط في ذاتها المحتجب فيها ، ولذلك قال محي الدين الطائي : الباء حجاب الربوبية ، ولو ارتفعت الباء لشهد الناس ربهم تعالى »[123] .

وهكذا تخرج الوصاية من النبوة ويصبح علي سر النبي اي سر الله .

وبعد ان يستوفي البرسي البحث في سر كل حرف ، على هذه الصورة مع الاشارة الى اسماء الله الحسنى والاسم الأعظم[124] ، يعود الى البداية من جديد ليرى مع الحروفية : ان « سر الله مودع في كتبه وسر الكتب في القرآن لانه الجامع المانع وفيه تبيان كل شيء ، وسر القرآن في الحروف المقطعة في اوائل السور ، وعلم الحروف في لام ألف وهو الألف المعطوف المحتوى على سر الظاهر والباطن ، وعلم اللام ألف في الألف ، وعلم الألف في النقطة ، وعلم

(١٢١و١٢٢) مشارق الأنوار ص ٢١ .

(١٢٣) ايضا ص ٢٢ .

(١٢٤) ايضا ص ٢٢ ـ ٢٥ .

النقطة في المعرفة الاصلية ، وسر القرآن في الفاتحة ، وسر الفاتحة في مفتاحها وهي بسم الله ، وسر البسملة في الباء ، وسر الباء في النقطة » [125] . وبهذا نعود من كل البدايات الى النهاية وهي النقطة التي تعبر عن علي بن ابي طالب وصي النبي وسره .

٤ ــ جـ ــ ويعود البرسي الى علي من جديد عن طريق تقسيم الوجود الى مطلق ، هو الله ، ومقيد هو ما عداه ويعتبر الوجود المطلق مما يستحيل الوصول اليه والاحاطة به « فلم يبق الا معرفة الوجود المقيد وحقيقته هي النقطة التي تبينّاها واليها معرفة العارفين وسلوك السالكين ... ولها اعتبارات : فهي النقطة وهي الفيض الاول وهي العقل وهي النور الاول وهي علة الموجودات وحقيقة الكائنات ... دليل ذلك من القدسيات قوله : كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق لاعرف ... » [126] . ويؤكد البرسي هذه الفكرة باشارته الى الفكرة الصوفية الفلسفية القائلة بأن « احداً لم يتكثر بخلقه » [127] المتضمنة في العبارة « وهو الآن على ماكان » [128] ، ويستشهد بقول الحلاج : « من لاحظ الازلية والابدية وغمض عينه عما بينهما فقد اثبت التوحيد ، ومن غمض عينه عن الازلية والابدية ولاحظ (ما) بينهما فقد أتى بالعبارة ، ومن اعرض عن البين والطرفين فقد تمسك بعروة الحقيقة » [129] . ويعود البرسي فيربط كل هذا من جديد بالنقطة بوصف العالم مكوناً من اعراض واجسام وان « الاجسام مركبة من الخط خطاً ثم سطحاً ثم جسماً ومدار الكل على النقطة ومرجعه اليها » [130] . وبعد استعراض للأعداد وانها تفيض من الواحد وانها لا وجود لها الا بالواحد ، يربط البرسي العدد بالنقطة من جديد ــ بوصفها نهاية الحروف التي منها الاسماء الالهية المتصلة بالاسم المقدس الجامع لها جميعاً ــ ويرتب على هذا دلالة النقطة على الذات وانها « هي الفيض الاول الصادر عن ذي الجلال المسمى في أفق العظمة والجمال بالعقل الفعال » [131]

(١٢٥) مشارق الأنوار ص ٢٥ .

(١٢٦) ايضا ص ٣٠ .

(١٢٧و١٢٨) ايضا ص ٣٠ .

(١٢٩) اكضا ص ٣٠ ــ ٣١ .

(١٣٠) ايضا ص ٣١ .

(١٣١) ايضا ص ٣٢ .

وتجنبا لضياع هذا الخيط يقرر البرسي ان العقل الفعال « هو الحضرة المحمدية » (١٣٢) ، ويضيف الى هذه الشجون اللون الاشراقي بتقريره ان « النقطة هي نور الانوار وسر الاسرار كما قال اهل الفلسفة : النقطة هي الاصل والجسم حجابه ... » (١٣٣) ، ويستدير ليتجه الى علي من جديد فيورد الحديث القائل : كنت وعلي نوراً بين يدي الرحمن قبل ان يخلق عرشه بأربع عشرة سنة (١٣٤) ، ويشرح ذلك بقوله : « محمد وعلي حجاب الحضرة الالهية ونوابها وخزان اسرار الربوبية وبابها » (١٣٥) ، ويضيف اليه الحديث القائل : « انا وعلي ابوا هذه الامة » (١٣٦) ليدل هذا على انهما « ابوا سائر الامم ... فلولاهما لم يكن خلق ابداً لاختصاصه بلولاك لما خلقت الافلاك » (١٣٧) . ويلتفت البرسي الى علي ، كما فعل الحروفية ايضاً ، فيجعل من كنيته : ابي تراب موضوعاً فلسفياً كاملاً ، فروى عن علي انه اجاب رجلاً سأله من انت ؟ بأنه الطين ومن الطين والى الطين ، وانه لذلك ابو تراب أي انه « ذات الذوات والذات في الذوات للذات ... » (١٣٨) . وقد فسر البرسي ذلك بأن المراد بأبي تراب « الاب المربي والمرشد والروح قيم هذا الجسد ومربيه » (١٣٩) ، وكذلك « الماء والمراد به : انت ابو الاشياء ومبدؤها وحقيقتها ومعناها لان الكلمة الكبرى عنها برزت الموجودات وهي سر الكائنات » (١٤٠) ، وجعل علياً المقصود بالاية : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » (١٤١) ، وقال : « فالماء ابو الاشياء كلها وهو عليه السلام ابو تراب ، فهو سر الاشياء كلها » (١٤٢) . وينتهي البرسي اخيراً الى انه « صرح باظهار السر المكنون والكلمة المتعلقة بطرفي ، كن فيكون ، » (١٤٣) بمعنى انه « اسم الله الاعظم وحقيقة كل كائن وانه ذات كل موجود لذات واجب الوجود لأنه سره وكلمته وأمره ووليه على كل شيء وذلك أمر خصه الله به » (١٤٤) ولم يستطع البرسي ، في النهاية ، ان يقاوم الافضاء بأن علياً « هو هو بل انه كلمة الله وآيته وسره » (١٤٥) .

(١٣٢ ـ ١٣٥) مشارق الانوار ص ٣٢ .
(١٣٦و١٣٧) ايضا ص ٣٤ .
(١٣٨ ـ ١٤٠) ايضا ص ٣٥ .
(١٤١) الانبياء ٢١ : ٣٠ .
(١٤٢) مشارق الانوار ص ١٨١ .
(١٤٣ ـ ١٤٥) ايضا ص ٣٥ ـ ٣٦ .

٤ ــ د ــ ويخوض البرسي بعد هذا في اسرار الحروف ويستخرج منها ما يعنّ له من نتائج توافق الهدف الذي رمي اليه ، ولكنه يعرج من جديد على الامامة الشيعية داخل اطار صوفي ليرى ان « النقطة الواحدة هي حقيقة الموجودات ومبدأ الكائنات وقطب الدائرات وعالم الغيب والشهادة » (١٤٦) ، وانها لذلك « ظاهرها النبوة وباطنها الولاية وهما نور واحد في الظاهر والباطن ولكن الولاية من النبوة وعنها » (١٤٧) .

ومن هنا يجتمع الاسمان ويتحدان ، فأذا افترقا ظهر منهما محمد وعلي « فيجتمعان نبيّ وولي وتمامهما في تمام احدهما » (١٤٨) وذلك « لان القمر يستمد من الشمس ، فاذا كمل صار بدراً ، فاذا غابت الشمس كان الحكم للبدر » (١٤٩) . الى هنا والبرسي يستمد مادته من التصوف خاصة مع نزر قليل من الفلسفة ، فإذا بلغ به البحث هذا المبلغ انفتح امامه ميدان الغلوّ بأكمله ليصل بالنور من علي إلى أبنائه الائمة الاحد عشر ، وامده محمد بن سنان ــ الذي اعاد اليه آل طاووس اعتباره ــ بمعين لا ينضب من الاحاديث في هذا الشأن منها ، عن علي الهادي ، « ان الله لم يزل فرداً منفرداً في وحدانيته ثم خلق محمداً وعلياً وفاطمة ... واجرى عليهم طاعته وجعل فيهم منه ما شاء وفوض امر الاشياء اليهم مناً منه عليهم ، فهم يحلون ويحرمون ما شاؤوا ولا يفعلون الا ما شاء الله ... » (١٥٠) ، وذلك ارهاص بالتفويض يتأكد بقوله البرسي نفسه في موضع آخر :

فهم عترة قد فوض الله امره ... اليهم فلا ترتاب في غيرهم فمن
ائمة حق اوجب الله حبهم ... وطاعتهم فرض بها الخلق يمتحن (١٥١)

وروى البرسي عن محمد بن سنان ايضاً ان الرضا قال له : « يا ابن سنان

(١٤٦و١٤٧) مشارق الانوار ص ٤٤ .
(١٤٨) ايضا ص ٤٧ .
(١٤٩) ايضا ص ٥٢ .
(١٥٠) ايضا ص ٤٧ .
(١٥١) ايضا ص ٥٧ .

ان محمداً كان امين الله في خلقه فلماقبض كنا نحن اهل بيته وخلفاءه ... »[١٥٢]، وروى عنه ايضاً أنه نقل عن الائمة قولهم : «نحن الليالي والايام، فمن لم يعرف هذه الايام لم يعرف الله حق معرفته فالسبت رسول الله (ص) النبوة ولا نبي بعده ، والاحد امير المؤمنين وهو اول من وحّد الله ، والاثنين نور الحسن والحسين ، والثلاثاء ثلاثة انوار : نور الزهراء وخديجة وأم سلمة ، والاربعاء اربعة انوار : الساجد (السجاد) والباقر والصادق والكاظم ، والخميس خمسة انوار : الرضا والجواد والهادي والعسكري والمهدي ، والجمعة اجتماع شيعتنا على ولايتنا ... » [١٥٣] . ويشترك البرسي في هذا المجال ايضاً مع الحروفية الذين نقلوا مثله من قبل انه « مما وجد بخط العسكري (ع) انه كتب : صعدنا ذرى الحقايق بأقدام النبوة والولاية ونحن اعلام الهدى وبحار الندى ومصابيح الدجى وليوث الوغى وطعان العدى وفينا نزل السيف والقلم في العاجل ولنا الحوض واللواء في الآجل واسباطنا خلفاء الدين وصفوة رب العالمين » [١٥٤] . وأبى البرسي الا انه يؤيد ولايته للائمة بمظهر حروفي عددي ، فمن ذلك انه جعل من الرقم (١٢) سلسلة تنتظم اعداد الاسباط والنقباء والنجوم التي بعدد البروج والشهور » [١٥٥] ، وزاد على هذا بأنه حاول ان يثبت ان « لكل امام منهم (١٢) حرفاً وهو سر من اسرار الولاية » [١٥٦] وجاء بقائمة من الاسماء الدينية عدد حروفها (١٢) ، منها : « لا اله الا الله ، محمد رسول الله ، النبي المصطفى ، الصادق الامين ، علي باب الهدى ، امين الله حقاً ، امير المؤمنين ، فاطمة امة الله ، البتول الزهراء ، وارثة النبيين ، الامام الثاني ،

(١٥٢و١٥٣) مشارق الانوار ص٥٢ وانظر نقولا اخرى عن محمد بن سنان في هذا الكتاب ، منها في ما في الصفحات : ٢٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٢ ، ٩٠ ، ٩٠ ، ٩٧ ، ١١٠ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ٢٢٢ وغيرها .

(١٥٤) ايضا ص ٥٦ ، ومما يقترب فيه البرسي من الحروفية ايضا قوله في ولاية علي : « واليه الاشارة بقوله : ولولا فضل الله عليكم ورحمته ، فالرحمة محمد صلى الله عليه وآله والفضل علي ، دليله قوله : قل بفضل وبرحمته فبذلك فليفرحوا ، يعني بدين محمد وولاية علي لأنه لاجلهما خلق الخلق وبهما افاض عليه الرزق ... » (مشارق الانوار ص ٧٧) .

(١٥٥) ايضا ص ٥٢ .

(١٥٤) ايضا ص ١٣١ .

الحسن المجتبى ، وارث المرسلين ، الامام الثالث ، الحسين بن علي ، خليفة النبيين ، ووالد الوصيين ،الامام الرابع ، الامام السجاد ، علي بن الحسين ، وارث المرسلين ، سيد العابدين ، الامام الخامس ، الامام الباقر ، هو محمد بن علي ، امام المؤمنين ، الامام السادس ، الامام الصادق ، هو جعفر بن محمد ، قدوة الصديقين ، الإمام السابع ، الامام الكاظم ، هو موسى بن جعفر ، خليفة النبيين ، الامام الثامن ، الامام الرضا ، هو علي بن موسى ، امام المؤمنين ، الامام التاسع ، الامام الجواد ، هو محمد بن علي ، نجل المنتجبين ، الامام العاشر ، الامام الهادي ، هو محمد بن علي ، وارث الوصيين ، الحسن العسكري ، امام المسلمين ، الإمام الخاتم ، القائم المهدي ، محمد بن الحسن ، خليفة النبيين ، وخاتم الوصيين ، هؤلاء العشرة ، الغر الميامين ، بنو عبدالمطلب ، سادة اهل الجنة ، محبهم مؤمن تقي ، في الجنة مخلد ، عدوهم كافر شقي ، في النار مؤبد ، اللهم صل عليهم ، بأفضل صلواتك ، يارب العالمين » (١٥٧) .

٤ ــ هـ ــ ولا ينسى البرسي ان يجمع للمهدي مثل الشيعة والفلاسفة والصوفية بوصفه له من عبارة طويلة « هذا الوليّ الذي بيمينه رزق الورى وببقائه بقيت الدنيا ... هذا نسخة الوجود والموجود هذا غوث المؤمنين ، وخاتم الوصيين وبقية النبيين ... هذا البقية من النور القديم والنبأ العظيم والصراط المستقيم ... هذا الخليفة الوارث لاسرار النبوة والامامة والخلافة والولاية والسلطنة (هـ : النقطة) والعصمة والحكمة ... » (١٥٨) وقوله : « الم تعلم ان الله سبحانه خلق تسعة عشر الف عالم والف الف عالم مبدؤها نور الحضرة المحمدية وسرها الولاية الالهية وختمها الخلافة المهدية والعصمة الفاطمية وذلك كله فاض عن الكلمة الالهية غيب ... » (١٥٩) .

٥ ــ أ ــ ويحسن بنا ونحن نستعرض العناصر الصوفية في فلسفة البرسي ، ان نذكر انه مع تطرقه الى الحلاج وابن عربي صراحة والسهروردي ضمناً ، عرض لابن الفارض (١٦٠) وسمي الأئمة اهل الله تسمية الصوفية للاولياء (١٦١) وعارض

(١٥٧) مشارق الانوار ص ١٣٢ .
(١٥٨) ايضا ص ١٢٣ ــ ١٢٤ .
(١٥٩) ايضا ص ٨١ .
(١٦٠) ايضا ص ٢١٥ ، ٢٢٤ ، ٢٧٠ .
(١٦١) ايضا ص ٢٤٢ .

بردة البوصيري [١٦٢] وتطرق الى الصوفية وقسّمهم الى فرقتين [١٦٣] وكتب اسطراً في الحلاجية [١٦٤] وان كان اخطأ في الحقائق التي قدمها عن الحلاج نفسه [١٦٥] وضمن كتابه مصطلحات صوفية كالولاية التي اعتبرها « علم الغين وحق اليقين » [١٦٦] وكذكره لسان الحال ولسان المقال [١٦٧] وبحثه الولاية المحمدية والختم [١٦٨] وكقوله : « ايها الطائر في جو التقليد لا يأوي على غدران الحكماء ولا يرتع في رياض العلماء ولا ينبت في قلبه حب الحب ... الى متى انت بعيد عن النور محجوب عن السرور » وكقوله : « قلب المؤمن مكان مشيئة الرب ولسانه منبع حكمته ، يفعل ما يريد الله ويريد ما يفعل » [١٦٩] .

يضاف الى هذا ان البرسي تأثر بالروح الصوفية ، في شعره ايضا ، ومن هنا وجدنا فيه نغمة روحانية تذكرنا بصفاء المتصوفة وتوجههم الى المثل الاعلى ، ومن النماذج على هذا قوله :

أمــا والــذي لدمــي حللا ... وخصّ أهيلَ الولا بالبلاء
لئن ذقت فيه كؤوس الحمـا ... م لمـا قـال قلبي لساقيه : لا
فمــوتي حيــاتي وفي حبـه ... يلــذ افتضاحي بين الملا
مضت سـنة الله في خلقـه ... بأن المحب هـو المبتلى [١٧٠]

(١٦٢) مشارق الانوار ص ٢٩٢ ، اعيان الشيعة ١٩٨/٣١ – ٩ ، الغدير ٤٧/٧ ، البابليات ١٢٠/١ شعراء الحلة ٢٨٨/٢ .

(١٦٣) مشارق الانوار ص ٢٤٩ .

(١٦٤) ايضا ص ٢٥٩ .

(١٦٥) ايضا ص ٢٦٠ .

(١٦٦) ايضا ص ١٧٣ .

(١٦٧) ايضا ص ٩٣ .

(١٦٨) ايضا ص ٨١ .

(١٦٩) ايضا ص ٨٠ – ٨١ .

(١٧٠) ايضا ص ١٧٣ .

وتلك ابيات تذكر بقطعة الحلاج : اقتلوني يا ثقاتي ... الخ وترسم صورة معانيها . وقد بلغ تأثر البرسي بالتصوف حداً وجد نفسه معه لا يكتفى باستعارة المعاني الصوفية وانما تجاوز ذلك الى تحوير قطعة شعرية بأكملها من نظم عمر بن الفارض (ت ٦٣٢/١٢٣٥) ونسبها الى نفسه .

قال البرسي في مدح اهل البيت :

فرضي ونفلي وحديثي انتم — وكل كلي منكم وعنكم
واتم عند الصلاة قبلتي — اذا وقفت نحوكم اينمم
خيالكم نصب لعيني ابدا — وحبكم في خاطري مخيّم
يا سادتي ، وسادتي اعتابكم — بجفن عيني لثراها ألثم
وقفاً على حديثكم ومدحكم — جعلت عمري فاقبلوني وارحموا
منّوا على الحافظ عند فضلكم — واستنقذوه في غدٍ وأنعموا(١٧١)

وتلك ابيات ماخوذة من قول ابن الفارض :

انتم فروضي ونفلي — انتم حديثي وشغلي
ياقبلتي في صلاتي — اذا وقفتُ اصلي
جمالكم نصب عيني — اليه وجهت كلي
وسركم في ضميري — والقلب طور التجلي
انا الفقير المعنّي — رقوا لحالي وذلي (١٧٢)

وبين هذه الابيات من الشبه الواضح مايصعب معه ان يفترض لاستقلال ابيات البرسي توارد الخواطر او ما يتصل بهذا المعنى . وبذلك يقوى ترجيح صدور البرسي في آرائه الجديدة في التشيع عن الزوح الصوفية المتصلة بنزعتها العقلية الفلسفية . وهذا مثل واحد يحتمل ان يتأيد بكثير غيره .

ومن شعر البرسي ، مما لم يرد في مشارق الانوار ، قوله :

لقد شاع عني حب ليلى وانني — كلفت بها عشقاً وهمت بها وجداً
واصبحت أدعى سيداً بين قومها — كما أنني اصبحت فيهم لها عبدا

---

(١٧١) مشارق الأنوار ص٢٧١ ، ٢٩٢ ، وانظر الغدير للأميني ٦٦/٧-٧.
(١٧٢) ديوان ابن الفارض ، مصر ١٣٧٠ ، ص ١٠٢ .

ولا ذنب لي في هجرهم لي وهجوهم سوى انني اصبحت في حبها فردا
ولو عرفوا ما قد عرفت ويمموا حماها كما يممت (قد) أعذروا جدا[173]

لقد ذاب البرسي فيما يمكن ان يسمى الحقيقة العلوية ، فصفت نفسه فناء فيها وصار شعره روحاً تسرى في علي، وتعبّر عن الحب الجارف الذي يكنه له ، ومن ذلك قوله :

من قبل خلق الخلق انت رضيتني عبداً وما انا عبد سوء آبق
ونقلت من صلب الى صلب على صدق الولاء وانا المحب العاشق
كم يعذلوني في هواك تعنتاً انا عاشق انا عاشق انا عاشق[174]

ولعل زملاءنا النقاد يوافقوننا على صدق هذه العاطفة الجياشة وبساطة هذه السلاسة وجمال هذا التكرار المثلث في قوله : انا عاشق .

وقبل ان نفرغ من استعراض آراء البرسي نذكر انه ، في جنوحه الى الغلو ، تأثر بآراء الغلاة الاولين والصوفية المتأخرين ، فأضاف الى الامامة الشيعية عناصر أخرى خرجت بها من حد البشرية او الانسانية الكاملة على الصحيح الى شيء يكاد يلتحق بالالهية . وقد اخذ البرسي على الشيعة من معاصريه قولهم : « يكفينا في باب الامامة ان نعرف ان الامام معصوم مفترض الطاعة » [175] ورأى ان ذلك لا يكفي واعتبر الامامة رئاسة عامة يلزم عنها التقدم والعلم والقدرة والحكم . ويعلل البرسي ذلك بقوله : « اما التقدم فلأن الولي حجة الله والحجة يجب ان يكون قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق ، واما العلم فلأن الولي هو العالم بالمحيط بالعالم فلا يخفى عليه مما غاب وحضر اذ لو خفي شيء لجهل وهو عالم (وهو) خلف ... » [176] . واما القدرة فإن الولي المطلق قدرته كعلمه وعلمه محيط ، فقدرته كذلك لان قلب الولي مكان

(١٧٣) الغدير ٧/٦٧ ، شعراء الحلة ٢/٢٨٤ .
(١٧٤) مشارق الانوار ص ١٥٥ .
(١٧٥) أيضا ص ١٦٢ .
(١٧٦) ايضا ص ١٦٣ .

مشيئة الرب العلي ولسانه منبع حكمته يفعل مايريد الله ويريد مايفعل » [177] ، « واما الحكم المطلق فكمامر لانه الولاية لها الحكم من البداية الى النهاية لان الولاية علم اليقين وحق اليقين ، لا ينسخ ولا يتغير ولا يتبدل بتغيير الزمان ولا ينسخ كنسخ الشرائع والاديان ولا يختم لانها ختم الاكوان ولا تسبق لان لها السبق بالكون والمكان فعهدها مأخوذ من الأزل، ولم يزل يتسلمها ولي من ولي ورضي من رضى الى يوم القيامة ... » [178] وتلك افكار ظاهرة الاتصال بالتصوف المتأخر مع طابع شيعي ظاهر .

ولما بحث البرسي الغلو ، في اثناء استعراضه فرق الاسلام ، ذكر للسبئية ثلاثا وعشرين فرقة وادرج المفوضة مع الغلاة وعدد من شعبها عشرين [180] ولكنه ختم القول عليها بتعقيبه قائلا : « اقول : عجبا لمقسم هذه الفرق . كيف جعل هؤلاء من الغلاة وقد ذكر اولا انهم من الامامية ثم قال : الا ان عندهم الامام كالعين المبصرة واللسان الناطق ، فدل على ان هذا الرجل ليس بعارف بمرتبة الولي المطلق وهو عين الله الناظرة في عباده ولسانه الناطق في خلقه ... » [181] .

اما بعد فلعلنا خبرنا دروب الافكار التي نادى بها البرسي متأثرا بالتصوف على الخصوص : الافكار التي ظن منذ البداية انها بعيدة عن الغلو واعتبر نفسه ممن يدخل في عداد المقصودين بقوله القائل :

جنبوهم قول الغلاة وقولوا ما استطعتم في فضلهم ان تقولوا [182]
فاذا عدت السماء مع الار ض الى فضلهم فذاك قليل

وانه كان يطيع الائمة في نهيهم الشيعة عن الغلو ونصحهم لهم ان « احذروا المعصية لنا والمغالاة فينا فإن الغلاة شر خلق الله ، يصغرون عظمة الله ويدعون الربوبية لعباد الله ... » [183] .

٦ ـ أ ـ هذا غيض من فيض في تناول افكار البرسي التي يمكن ان يفرد

(177و178) مشارق الأنوار ص ١٧٣ .
(179) ايضا ص ٢٥٦ ـ ٧ .
(170) ايضا ص ٢٥٧ ـ ٨ .
(181) ايضا ص ٢٥٨ .
(182) ايضا ص ٨٢ .
(183) ايضا ص ٨٣ .

لها كتاب ضخم غير انه ينبغي الا نضع القلم قبل ان نشير الى ان البرسي ، بإدخاله العنصر الصوفي في الغلو الشيعي ، كان مبدأ نشاط غال جديد وجد له تربة خصبة في البيئات التي يتجاور فيها التصوف والتشيع وبذلك تخف المؤونة على صاحب الفكرة الغالية لأن الصوفية يعذرونه ، على أسوأ الاحتمالات ، بوصفهم من اصحاب الطموح الى السمو الروحي . ولهذا كان للمشعشعين ، الذين سيظهرون قريبا ، من البرسي سند قوي اقاموا عليه حججهم وان لم يصرحوا بتبعيتهم له [١٨٤] وانما وصلوا حبلهم بشيعي آخر لا دخل له بالغلو هو احمد بن فهد الحلي الذي لابد من افراده بدراسة خاصة . على ان البرسي كان استاذاً حقيقياً لاحمد الأحسائي وكاظم الرشتي ومن ثم للبابيين والبهائيين لان استعانته بالعنصر الصوفي في بناء مدارس فكرية جديدة في التشيع كان الاسوة والقدوة للأولين على الظهور بالفكرة الكشفية التي ينم اسمها نفسه عن اصلها ولم يكن الشيعة ليجهلوا هذه الصلة بينهما [١٨٥] . ولم يخف العنصر الصوفي الذي امتزج بأفكار البرسي عن الشيعة كذلك وانما وجدناهم يشيرون إليه في وضوح لما وصفوا البرسي بالصوفي [١٨٦] « والشيخ المرشد الكامل والقطب الواقف الانسي والانس العارف القدسي » [١٨٧] وزاد الحاج معصوم على سابقيه بأن جعل البرسي « من اعاظم الصوفية وعرفاء السلسلة

---

(١٨٤) انظر مشارق الانوار ص ٧٨ ، ١٩٣ ، ٢٢٩ .

(١٨٥) انظر روضات الجنات ص ٢٨٥ ، البارقة الحديدية ورقة ٥٣ب ، قصص العلماء ص ٣٦ . وقد صرح السيد حيدر الحسني في عرضه لأحمد الاحسائي ومذهبه بانه « انما الاصل في مذهبهم هو ما ذهب اليه البرسي من ان الولى مقامه فى الخلق مقام الرب الاعلى لا فرق بينه وبينهم ، وقد اشار هذا الشيخ الى هذا المعنى فى غير موضع من هذا الشرح [شرح الزيارة الجامعة لاحمد الاحسائى] وغيره عند تفسير : ومن عرفك لا فرق بينك وبينهم الا انهم عبادك ، . . . » (البارقة الحيدرية ، ورقة ١٨ ب) . يضاف الى هذا ان للأحسائي المذكور كتابا عنوانه « مشارق الأنوار » غلب عليه الطابع الصوفي الى حد صلاح مادته مرجعا لاصطلاحات الصوفية (انظر فرهنك مصطلحات عرفاء وصوفية ، للسيد جعفر سجادى ، طهران ١٣٣٩ ش/١٩٥٠ ثبت المراجع ، المرجع رقم ١٢٤ ، ولكنه لم يقتبس منه في المتن وانما اقتبس من « حاشية رسالة ، شيخ احمد أحسائي ، ص ١٠٩ — ١١٠ ، فلعله هو المقصود من المشارق) .

(١٨٦) رياض العلماء ص ٢٣٠ ، قصص العلماء للتنكانى ص ٣٥ .

(١٨٧) روضات الجنات ص٢٨٤ .

العلية الرضوية » [188] ، وكان من الشيعة من حدد اوجه الشبه بين افكار البرسي وعبدالكريم الجيلي المعاصر له [189] (ت ٨٠٥/١٤٠٣) وان كان هذا الغرض يستدعي دراسة فيها انعام نظر . وبصرف النظر عن هذا كله ، كان من الطبيعي ان يلتفت الشيعة الى ما في آراء البرسي من غلو فأشاروا اليه واحدا بعد الآخر [190] ، ويلاحظ في المتقدمين انهم لم يأبهوا لهذا الغلو كالكفعمي الذي وصف مصباحه ، الذي تضمن نصوصا من البرسي ، بأنه جمعه « من كتب معتمد على صحتها مأمور بالتمسك بوثقي عروتها » [191] ، غير ان

---

(١٨٨) طرائق الحقائق ١١٤/٢ ، والاصل الفارسي يقول : « ووى أز اعاظم صوفية وعرفاى سلسلة علية رضوية ميباشد » .

(١٨٩) اشار السيد حيدر الحسني الى ان المعاني الغالية التي ساقها البرسي تشبه عبارة عبدالكريم الجيلي في قوله : (ثم اعلم أن العقل الاول والقلم الاعلى نور واحد وبنسبته الى العبد يسمى العقل الاول وبنسبته الى الحق يسمى القلم الاعلى ...) البارقة الحيدرية ورقة ٩ب ، وانظر الانساب الكامل في معرفة الاواخر والاوائل ، مصر ١٢٩٣/١٨٧٦ ، ١٩/٢ .

(١٩٠) قال الحر العاملي في البرسي : « وفي كتابه (المشارق) افراط وربما نسب الى الغلو ... » (امل الامل ، القسم الثاني ص ٤٤) ، وقال فيه محمد باقر المجلسي : « ولا اعتمد على ما يتفرد بنقله لاشتمال كتابيه (المشارق والالفين) على ما يوهم الخبط والخلط والارتفاع » (بحار الانوار ٦/١) ، وقال المامقاني « ومن راجع كتابه يتحقق غاية بعيدة من الغلو منه » (تنقيح المقال ص ٤٢٩ . وقد أوجع الخوانساري البرسي نقدا باعتباره راسا في «تشييده دعائم المرتفعين وتجديده لمراسم المبتدعين وخروجه عن دائرة الشريعة المحكمة أصولها بالفروع وعروجه على قواعد الغالين والمفوضة الملتزم وصولها الى غير المشروع ... وفتحه بكلماته الخطابية التي تشبه مقالات المغيرية والخطابية ابواب المسامحة في امور التكاليف العظيمة على وجوه العوام الذين هم اضل من الانعام واعتقاده لعدم مؤاخذة احد من أحبة اهل البيت المعصومين بشيء من الجرائم والاثام وبنائه المذهب على التأويلات الهوائية الفاسدة من غير دليل مع أن أول مراتب الالحاد ، كما استفاضت عليه الكلمة ، فتح باب التأويل ...» غير أن الخوانساري رجا له « ان يكون هو الناجي المهدي الى سبيل المعرفة بحقوق اهل البيت » دون مقلديه لكونه « لم يكن من المقلدة ... » روضات الجنات ص ٢٨٤ وقال محسن الامين العاملي في البرسي : « في طبعه شذوذ وفي مؤلفاته خبط وخلط وشيء من المغالاة لا داعي له ، وفيه شيء من الضرر وان امكن ان يكون له محل صحيح...» ثم عدد اوجه الغلو والضرر (اعيان الشيعة ١٩٦/٣١) .

(١٩١) مصباح الكفعمي ص ٤ .

الصراع بين التصوف والتشيع ابان الحكم الصفوي ادى في النهاية الى تغلب التشيع على التصوف بقيادة فقهاء جهدوا في القضاء على جذوره وكان من ألد خصومهم محمد باقر المجلسي والحر العاملي اللذان كتبا في الرد على التصوف كثيراً جداً مما عرضنا له في الفصل الاخير من كتابنا الموشك على الصدور . وهكذا كانت الخصومة للبرسي تعني خصومة للتصوف ايضا . ومما يقوى هذا الرأي ان اصحاب النزعة الصوفية من الشيعة ، ممثلين في الحاج معصوم علي ، كتبوا في الرد على المتأخرين من خصوم البرسي المتابعين للمجلسي والحر العاملي ، كالخوانساري ، محتجين بالاشعار التي قالها جلال الدين الرومي في علي مشيرين الى التشابه بين المعاني التي عبر عنها البرسي وهذه المعاني الصوفية البحتة [١٩٢] . وقد كانت حجة الحاج معصوم علي في نفي الغلو عن البرسي هي حجة الاخير نفسها ولكن عن طريق صوفي وذلك بأن اعتبر الشطح امراً لا يؤاخذ عليه من ناحية وان حدد معنى الغلو بالكذب والنفاق والقصد السيء فقط ! [١٩٣] .

٦ ــ ب ــ وقد وجد البرسي في العصر الحديث انصاراً من الشيعة يدفعون عنه تهمة الغلو كالسيد الأميني الذي ناقش محسن الامين مناقشة طويلة اقامها على اساس من ان البرسي شاعر اولا" وان « جميع ما يثبته المترجم لهم عليهم السلام من الشؤون هو دون مرتبة الغلو وغير درجة النبوة » [١٩٤] . ومما احتج به الأميني على صدق ما يذهب اليه اخبار سنية شاذة تغلو في أبي بكر [١٩٥] ، فكأنه يريد ان يبرر الغلو بالغلو والشذوذ بالشذوذ . ويجد الأميني ، بعد كل ما استعرضناه من معاني الغلو عند البرسي ، القدرة على القول : « على انّا سبرنا غير واحد من مؤلفات البرسي فلم نجد فيه شاهداً على مايقول » ! [١٩٦] .

---

(١٩٢) انظر طرائق الحقائق ١١٤/٢ ،

(١٩٣) طرائق الحقائق ١١٢/٢ ، ١١٣ .

(١٩٤) الغدير ٣٣/٧ .

(١٩٥و١٩٦) ايضا ٣٦/٧ .

ونجد ، في ختام هذا البحث مبرراً لموافقة الخوانساري على انه ، وان كان الغلو موجوداً في كل وقت ، الا ان البرسي كان المحرك له في فترة استطاع التشيع خلالها ن يخلع عن نفسه لباس التعصب ، ومن هنا وجدنا موجة جديدة من الغلو ترتفع وتحمل معها الفرق الغالية الجديدة التي ختمت بالبابية والبهائية .

لقد خلفت روح البرسي الشاعرة اثرها في العاطفيين من شعراء الفقهاء فأدت الى ظهور معاني الغلو في الشعر ، الذي يتقبل بطبيعته روح المبالغة والتطرف ، ومن هنا وجدنا فقيهاً كالسيد اسماعيل الشيرازي (ت ١٣٠٤ او ١٣٠٥/١٨٨٧ او ١٨٨٨) الذي حال موته دون بلوغه زعامة الشيعة الفقهية [١٩٧] يقول في علي :

آنست نفسي من الكعبة نور ... مثل ما آنس موسى نار طور

يوم غشّى الملأ الأعلى سرور ... قرع السمع نداه كندا

شاطيء الوادي طوى من حرم

* * *

هذه فاطمة بنت اسد ... اقبلت تحمل لاهوت الأبد

فاسجدوا ذلاً له في من سجد ... فله الاملاك خرّت سجّدا

اذ تجلى نوره في آدم

كشف الستر عن الحق المبين ... وتجلى وجه رب العالمين

وبدا مصباح مشكاة اليقين ... وبدت مشرقة شمس الهدى

فانجلى نور الظلام المظلم [١٩٨]

---

(١٩٧) شعراء الغري ١/٣١٩ .

(١٩٨) ايضا ١/٣٢١ ـ ٢٢ والفضل في اهتدائنا الى هذه الابيات يعود الى عمنا الكريم للشيخ رشيد الكليدار .

ثبت المراجــع

١ ـ المخطـــــوطات

- البارقة الحيدرية في نقض ما ابرمته الكشفية لحيدر بن ابراهيم بن محمد ابن الحسن ، محرر في سنة ١٢٥٦/١٨٤٠ ، مكتبة جامعة كمبردج رقم Browne. Y. 12 (9)
- الذريعة الى تصانيف الشيعة لآقا بزرك الطهـراني (محمد محسن) ، المولود سنة ١٢٩٣/١٨٧٦ جزء حرف الميم ، نسخة المؤلف .
- رياض العلماء وحياض الفضلاء لعبدالله افندي الجيراني ، من تلاميذ محمد باقر المجلسي ، ت١١١١/١٧٠٠ ، مكتبة صاحب الذريعة بالنجف .
- الفكر الشيعي والنزعات حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري للدكتور كامل مصطفى الشيبي ، تحت الطبع .
- محفل الاوصياء ومجمع الأولياء للاردستاني (علي اكبر حسين) ، النسخة مكتوبة سـنة ١٠٤٣/١٦٣٣ ـ ٤ ، مكتبة دائـرة الهنـد رقم Ethe 645 (بالفارسية) .

٢ ـ المطبــــوعات

- أعيان الشيعة للسيد محسن الامين العاملي ، الجزء ٣١ ، النجف ١٩٤٩ .
- امل الآمل في ذكر علماء جبل عامل وغيرهم من المتاخرين لمحمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤/١٧٠٥) القسم الثانى ، ايران ١٣٠٢/١٨٨٤ .
- الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل لعبدالكريم الجيلي (ت ٨٠٥/ ١٤٠٣) ، مصر ١٢٩٣/١٨٧٦ .
- الانوار النعمانية في بيان النشاة الانسانية لنعمة الله الحسيني ، ت ١١١٢/ ١٧٠١ ، طهران ١٢٨٠/١٦٨٦ ـ ٧ .
- البابليات لمحمد علي اليعقوبى ، النجف ١٩٥١ .
- الباعث الحثيث بشرح اختصار علوم الحديث لابن كثير (اسماعيل بن عمر القرشي) ت ٧٧٤/١٣٧٣ ، مطبعة محمد علي صبيح بمصر ، بـلا تاريخ .
- بحار الانوار للمجلسي (محمد باقر بن محمد تقى) ، ت ١١١١/١٧٠٠ ، ايران ١٣٠٢/١٨٨٤ .

- تاج العروس للزبيدي (محمد مرتضى الواسطي) ، ت ١٢٠٥/١٧٩٠ ــ ١ ، مصر ١٣٠٧/١٨٨٩ ٠
- تاريخ الادب في ايران لبراون (بالانكليزية) الجزء الرابع ، لندن ١٩٢٤ ٠
- التعرف لمذهب اهل التصوف للكلاباذى (ابى بكر محمد بن اسحق البخارى) ، ت ٣٨٠/٩٩٠ تصحيح واهتمام آرثر جون آربرى ، مصر ١٣٥٢/١٩٣٣ ٠
- تنقيح المقال للمامقاني (الحسن بن عبدالله النجفي) ، ت ١٣٢٢/١٩٠٥ ــ ٦ ، ايران ١٣٤٩/١٩٣٠ ــ ١ ٠
- جنة الامان الواقية وجنة الابرار الواقية المعروف بالمصباح للكفعمي (تقي الدين ابراهيم بن علي بن الحسن) ، (٨٤٠ ــ ٩٠٥/١٤٣٦ ــ ١٥٠٠) ايران ١٣٢١/١٩٠٣ ــ ٤ ٠
- ديوان ابن الفارض (عمر) ، ت ٦٣٢/١٢٣٥ ، مصر ١٣٧٠/١٩٥١ ٠
- الذريعة الى تصانيف الشيعة لآقا بزرك الطهراني (محمد محسن) ، الاجزاء الثاني والثامن والحادى عشر ، طبع النجف وطهران ١٣٥٦/١٩٣٧ ، ١٣٦٩/١٩٥٠ ، ١٣٧٨/١٩٥٩ ٠
- روضات الجنات لمحمد باقر الخوانساري ١٢٢٦ ــ ١٣١٣/١٨١١ ــ ١٨٩٦، طهران ١٣٠٧/١٨٨٩ ٠
- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية لزين‌الدين بن علي بن احمد الجبعي العاملي المعروف بالشهيد الثاني ، ق ٩٦٦/١٥٥٨ ــ ٩ ، تحقيق الشيخ عبدالله السبيتي ، بيروت ١٣٧٨ ــ ١٩٥٩/٩ ــ ٦٠ ٠
- ريحانة الادب لمحمد علي التبريزي ، طهران ١٣٦٦/١٩٤٧ ٠
- زند كاني شاه نعمة الله ولي كرماني (سيرة نعمة الله الولي) تحقيق جين اوبان ، طهران ١٩٥٦ (بالفارسية) ٠
- سفينة النجاة : فهرست بحار الانوار لعباس محمد رضا القمي ، النجف ١٣٥٢/١٩٤٧ ٠
- شعراء الحلة لعلي الخاقاني ، الجزء الثاني ، النجف ١٩٥٢ ٠
- الصلة بين التصوف والتشيع للدكتور كامل مصطفى الشيبي ، بغداد ١٩٦٣ ــ ٤ ٠
- طرائق الحقائق للحاج معصوم علي النعمة اللهي الشيرازي ، ت ١٣٤٤/١٩٢٦ ، ايران ١٣١٩/١٩٠١ ــ ٢ ٠

- عجائب المقدور في اخبار تيمور لابن عربشاه (شهاب الدين احمد بن محمد) ، ٧٩١ – ١٣٨٩/٨٥٤ – ١٤٥٢ ، مصر ١٨٦٨/١٢٨٥ .
- الغدير في الكتاب والسنة والادب للأميني (عبدالحسين احمد) ، طهران ١٩٥٢/١٣٧٢ .
- فرهنك مصطلحات عرفاء وصوفية (معجم مصطلحات العارفين والصوفية) للسيد جعفر سجادى ، طهران ١٣٣٩ هـ ش/١٩٥٠ (بالفارسية) .
- فوائد الرضوية في علماء المذهب الجعفرية لمحمد علي القمي ، ايران ١٣٢٧/ ١٩٠٩ (بالفارسية) .
- قصص العلماء للتنكابني (محمد بن سليمان بن محمد رفيع) ، كان حيا سنة ١٨٧٩/١٢٩٦ ، ايران ١٩٠٢/١٣٢٠ (بالفارسية) .
- كلمات مكنونة من علوم اهل الحكمة لمحسن الفيض الكاشاني ، ت ١٠٩٠/ ١٦٧٩ ، تصحيح وتعليق الشيخ عزيز الله العطاردى القوجانى ، طهران ١٩٦٣/١٣٨٣ (بالفارسية) .
- الكنى والالقاب للشيخ عباس القمي ، النجف ١٩٥٦/١٣٧٦ .
- مجالس المؤمنين للسيد نورالله التسترى ، ق ١٠١٩/١٦١٠ – ١١ ، طهران ١٨٨١/١٢٩٩ – ٢ بالفارسية .
- مجمع البحرين لفخرالدين الطريحى (طريح بن محمد الرماحى) ، ت ١٠٨٥/ ١٦٧٦ ، طهران ١٨٥٥/١٢٧٢ – ٦ .
- مشارق انوار اليقين في اسرار امير المؤمنين للبرسي (رجب بن محمد بن رجب) ، ت بعد ١٤١١/٨١٣ ، بيروت ١٩٥٩/١٣٧٩ – ٦٠ .
- معجم البلدان لياقوت الحموي (ابى عبدالله بن عبدالله الرومي) ، ت ١٢٢٩/٦٢٦ ، مصر ١٨٨٨/١٣٠٦ – ٩ .
- نفحات الانس للجامي (عبدالرحمن) ، ت ١٥٠١/٨٩٨ ، طهران ١٣٣٦ هـ ش/١٩٥٧ (بالفارسية) .
- هدية الاحباب لعباس محمد رضا القمي ، النجف ١٩٣٠/١٣٤٩ – ١ .
- هدية العارفين لاسماعيل باشا بن محمد امين بن سليم البابانى البغدادى ، ت ١٩٢٠/١٣٣٩ ، الجزء الاول ، اسطنبول ١٩٥١ .

of some scholars, as a legal-social problem.[1] Ruth Cavan, in her "Criminology", advocates that "Although the law is content to prove that a crime has been committed by a specific person and to apply the stated penalty, both prevention and rehabilitation of criminals demand a socio-psychological understanding of the origin and development of criminal behaviour."[2] She suggests five major types of criminals. These are : 1) the conformers to a subcultural group; 2) the essentially law-abiding violators; 3) the segmental criminals; the professional criminals and 5) the maladjusted criminals.[3]

Aside from these classifications of criminals, the old conventional penal classification still makes all offenders fall into two main groups : the first offenders and the recidivists or the repeaters. Recidivists or repeaters, as we find them in prisons, however, are not all of the same criminal type. A few of them are regarded as professional; those whose lives are organized around their criminal activities. They usually follow a career in crime and make a business of it. Other types are labled habituals; those whose offenses are personal vice and who persistently repeat their delinquent habit, or others who alternate between the professionals and the habituals; whose lives are not thoroughly organized around either crime or vice, but they demonstrate in one way or another a persistent tendency toward crime and illegal activities.[4]

II) **Who is the professional criminal ?**

Professionalization is a means of livelihood. And we can observe a professionalization in crime. Sutherland, a leading American criminologist, summarizes the principal charactersitics of the professional criminal. He indicates that the term "professional" when applied to a criminal refers to the following factors: the pursuit of crime as a regular, day-by-day occupation, the development of skilled techniques and careful planning in that occupation, and status among criminals.[5]

The line of demarcation between the professional criminals and non-professional criminals is closely related to the theory and concept of professionalization in crime. The professional criminal regards crime

(1) Elliot. Mabel A., Crime in Modern Society, Harper and Brothers Publishers, New York, 1922 pp. II.
(2) Cavan, Ruth Shonde, Criminology, Thomas Y. Crowell Co., New York, 1955, pp. 22
(3) Ibid., pp. 23—29.
(4) Ibid, pp. 557—558.
(5) Sutherland and Cressey, Principles of Crimiriology, 5th Edition, B.J. Lippincott Co., 1955, pp. 232—233.

مشكلة الصفات وعلاقتها بفكرة المعدوم

الدكتور حسام محيي‌الدين الآلوسي
مدرس في قسم الفلسفة

يتناول البحث مشكلة هامة من مشاكل علم الكلام الاسلامي عامة والاعتزال خاصة وهي مدى اخلاص المعتزلة لفكرة خلق الله للعالم من لا شيء على ضوء رأيهم في مسألة « المعدوم » وقد اتهم المعتزلة ـ كما سنرى ـ قديما وحديثا على ضوء مقالتهم هذه‌بانهم يبطنون « قدم العالم » ويخفون آراء ارسطو طاليسيه او افلاطونية او سواها •

ان هذه المشكلة تتصل اتصالا جذريا بمسألة صفات الله وخصوصا « صفة العلم » ولذلك سأبدأ بايضاح المبدأ العام الذي راعاه المعتزلة في نظرتهم الى الصفات ومن ثم سينفتح لنا الطريق لمعالجة فكرة « المعدوم » على حقيقتها •

اولا ـ مسالة الصفات وعلاقتها بفكرة الخلق

أ ـ المبدا العام في معالجة الصفات

تمسك علم الكلام الاسلامي منذ بدء نشوئه بالمبدأ التالي « المشاركة في صفة القدم يعني المشاركة في الآلوهية » او بكلمات اخرى « ان القدم هو أخص صفة لله[١] » وهذا يعني ان العالم او أي شيء مادي ـ حتى اذا كان غير حي ـ يصير الها ثانيا اذا ما وصف بالقدم •

اننا نجد هذا المبدأ لاول مرة عند جهم بن صفوان (١٢٨ هـ) والذي‌على أساسه رأى ان صفة العلم لله حادثة بمعنى انها توجد مع المعلوم والا اذا كان علم الله بالشيء قديما فانّ الشيء نفسه سيكون قديما وهذا مستحيل[٢] •

وقد استخدم واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١ هـ) نفس المبدأ لرد الصفات الى الذات وذلك ان الصفات الالهية اذا كانت مغايرة للذات الالهية فانها ستشارك الله في صفة القدم وبالتالي تتعدد الآلهة[٣] • وكذلك فان الصادق (ت ١٤٨ هـ) استخدم

نفس المبدأ في اثباته لحدوث صفة الارادة الآلهية وذلك ان الارادة لو كانت قديمة لكان مرادها قديما ايضا لان الارادة والمراد يقعان معا ولما كان في قدم الارادة والمراد مشاركة لله في أخص صفة وهي القدم وبالتالي تعدد القدماء فانه يستحيل ان تكون الارادة قديمة بل هي حادثة(٤) .

وقد يبدو لاول نظرة ان المتكلمين اعتبروا كل فكرة تؤدي الى مشاركة الله في القدم غير مقبولة لانها تؤدي الى الشرك . ولكن في الحقيقة ان هذا ليس هو السبب الحقيقي . لنعد مرة اخرى الى المبدأ السابق « ان كل ما يشارك في القدم يشارك في الالوهية » . من الواضح ان هذا المبدأ هو ليس بديهية واجبة القبول فانه من الممكن ان نتصور وجود اله قديم ومعه في نفس الوقت مادة قديمة تتحرك حركة قديمة بلا غاية كما هو رأي افلاطون مثلا(٥) دون ان نجد أي مبرر لاعتبار هذه المادة القديمة الها آخر . وبنفس الطريقة يمكن ان نتصور وجود جبل ازلي دون ان يستلزم ذلك ان يكون الها . واكثر من هذا اننا اذا حاولنا ان نجد أساسا قرآنيا لهذا المبدأ فاننا لا نجده .

والحق ان ثمة آيات من القرآن واعتبارات اخرى تظهر ان القرآن هو اقرب الى القول باله قديم ومادة اولى قديمة منها خلق الله(٦) ومع ذلك فان القرآن لم يذكر ان مثل هذه الوضعية تؤدي الى الشرك . ان القرآن انما يقرر ان وجود أكثر من اله واحد يفسد معنى الالوهية الحقة ويؤدي الى المستحيل ويحق للباحث والحالة هذه ان يتساءل لماذا اذن هذا الاصرار من المتكلمين على المبدأ السابق ؟ وما هي مصادر هذا المبدأ اذا لم يمكن ارجاعها الى القرآن او الى منطق التوحيد الصحيح ؟

الجواب في رأيي ان هذا المبدأ هو نتيجة للموقف الدفاعي الذى وجد المسلم نفسه فيه عندما اصطدم بغيره ممن يخالفونه في العقيدة وخصوصا الجماعات المختلفة من الدهرية(٧) الذين لم يكونوا يعتقدون بأي اله والذين يرون على الضد من ذلك ان العالم قديم وموجود بذاته . ان المسلم هنا امام خصم ينكر اهم ركن في عقيدته واعني بذلك وجود الله وليس امام المسلم في هذه الحالة الا طريق واحد لاقناع هذا المنكر وهو ان يستدل بالعالم على وجود الله وذلك بان يحاول اثبات

حدوث العالم وبالتالي يلزم ضرورة ان يكون له محدث لان الشيء لا يمكن ان يحدث نفسه • وبهذه الصورة انتهى المسلم الى ان أهم صفة تخصص الله وتميزه عن سواه هي قدمه وازليته وانه اذا ما شاركته الاشياء المادية بهذه الصفة فانه سوف لن يكون ثمة دليل لاثبات وجود الله يمكن اقناع هذا المنكر به • وهكذا اصبح الاعتقاد بقدم العالم عند المتكلمين مساويا للالحاد واصبحت مسألة خلق العالم والاستدلال على حدوثه أهم مسائل علم الكلام الاسلامي • ويمكن القول بدون مبالغة ـ ان الدفاع عن قضية حدوث العالم ومقدماتها تقف خلف كل المناقشات اللاهوتية حول الصفات الالهية او حدوثها وتقسيمها الى صفات ذات وصفات فعل(٨) والمبدأ الذي يمكن ملاحظته بوضوح في هذا الصدد هو ان كل ما يؤدي الى قدم العالم فهو غير مقبول • ان مراعاة هذا المبدأ ادت الى ظهور آراء مختلفة بين المتكلمين حول مسألة الصفات ويمكن تلخيصها بما يلي :ـ

١ ـ رأي من يرى بأن الصفة مثل العلم والارادة انما توجد مع وجود المعلوم والمراد فقط وعليه فان جميع صفات الله حادثة لانها لو كانت قديمة فان متعلقها سيكون قديما كذلك وعليه يكون العالم قديما وهو مستحيل عندهم ويمثل هذا الفريق جهم بن صفوان وهشام بن الحكم وجماعة من الرافضة وآخرون(٩) •

٢ ـ رأي من يرى ان جميع الصفات يمكن ان توجد بدون متعلقها ولذلك فان الصفات الالهية قديمة وليس في ذا لمثابات لقدم شيء غير الله لان هذه الصفات ليست منفصلة او متميزة عن الله • واكثر من ذلك اذا اعتبرناها حادثة فان الله سيوصف بالحدوث وبذلك يكون محدثا مثل الاشياء المادية فلا يكون الله ولو سمحنا لانفسنا ان نصف الله بالحوادث من دون ان يقتضي ذلك ان يكون الله نفسه حادثا فانه يلزمنا نفس الشيء بالنسبة للعالم اعني ان نفترض ان العالم قديم على الرغم من اتصافه بالتغير وما شابه من صفات الحدوث • وهذا يبطل دليل اثبات وجود الله بالاستناد الى حدوث العالم ان هذا الرأي هو رأي أغلبية المذاهب السلفية قبل الاشعري مثل ابن كلاب وأصحاب الحديث كأحمد بن حنبل والحشوية وآخرين(١٠) •

٣ – رأي من يرى انه على الرغم من كون الصفة هي غير الموصوف من حيث انهما حامل ومحمول الا ان الصفة هي ليست شيئا غير الموصوف من حيث انها طبيعته او مخصصة له • وهكذا الامر بالنسبة لله فان ذاته وجميع صفاتها تكون شيئا مفردا واحدا هو الموجود الازلي أي الله • ولكن هذه الصفات تنقسم الى صفات تطلق على الله حينما يكون متعلقها موجودا فقط فمثلا لا يقال ان الله خالق الا حينما يخلق الاشياء بالفعل فصفة الخلق هذه هي صفة حادثة – والا كانت جميع المخلوقات قديمة ومثل هذه الصفات تسمى صفات فعل • وصفات توجد بدون وجود متعلقها مثل صفة العلم وهذه الصفات قديمة وتسمى « صفات الذات » ان هذا هو رأي المعتزلة والنجارية(١١).

كما ان القول السابق عن صفات الفعل هو رأي الاشعري ايضا(١٢) أما رأي الاشعري عن صفات الذات فانه مثل المعتزلة يرى انها توجد بدون وجود متعلقها ولكن يخالفهم بانه من الخطأ ان نقول انها هي الذات او انها غير الذات • ان الاشعري يرى ان الصفات ما هي الا حالات للموصوف هي ليست الموصوف نفسه ولكنها مع ذلك لا تقوم بنفسها بل في الموصوف ولذلك فانه لا اساس لاتهام ابن حزم وسواه له ولاتباعه بانهم يقولون بتعدد القدماء(١٣). ان حقيقة رأي الاشعري يمكن ان توضح لو تأملنا العلاقة بين الشيء ولونه فقد يبدو هنا ان اللون الذي هو محمول هو غير الشيء الملون والذي هو حامل ولكن مثل هذا التمايز هو تمايز (لفظي) اصطلاحي طالما ان اللون ما هو الا خاصة من خصائص الشيء نفسه •

ان تأكيد الاشعري على ان الصفات الالهية هي غير الله هو في الاساس لتأكيد عدائه للمعتزلة وفي رأيي ان المعتزلة والاشعري ليسا على خلاف جوهري في مسألة الصفات الذاتية على الرغم من الانتقادات العنيفة ومع ذلك فان الاشعري يعتبر نفسه مخالفا للمعتزلة حول هذه المسألة الى درجة انه ادعى انهم اخذوها عن ارسطو(١٤) والحق انه يوجد فرق اساسي بين رأي المعتزلة هذا وبين رأي ارسطو(١٥) • يقول ارسطو « ان الله هو علم كله حياة كله » ويقول العلاف المعتزلة « الله عالم بعلم وعلمه ذاته قادر بقدرة وقدرته ذاته ••• » والفرق بين القولين كما يلاحظ الشهرستاني بحق أن الاول نفي لصفة والثاني اثبات ذات هي

بعينها صفة واثبات صفة هي بعينها ذات[١٦] وفوق ذلك فان اله ارسطو هو غير اله المعتزلة كما هو واضح لكل من له ادنى معرفة بالرأيين وعلى سبيل المثال أن اله ارسطو غير معتن بالعالم ولا خالق له بأي وجه من الوجوه[١٧]. ولذلك يبدو لي ان الخلاف بين المعتزلة وبين الاشاعرة حول المسألة خلاف لفظي[١٨] ولذلك فأن العداء المتأجج حول هذه المسألة يبدو غريبا وفي رأيي انه لا يقوم الا على أساس من عدم الامانة العلمية في الجدل عند كليهما • فأن الاشعري يفسر قول المعتزلي : « اله عالم وعلمه هو ذاته » بأبعد صوره المحتملة وهو ان الله ذات معطلة عن الصفات وبالمثل فان خصوم الاشاعرة يفسرون قول الاخيرين في الصفات « انها ليست هي الذات ولا هي غيرها » بأنه كلام متناقض وبأنه دفاع عن تعدد القدماء ولكن هؤلاء الخصوم يتناسون ان أي اشعري يعتبر القول بقدم أي شيء سوى الله وصفاته ضربا في الشرك •

ب ـ صفة العلم وعلاقتها بفكرة المعلوم

من بين الملاحظات التي قدمها الاشعري[١٩] عن أقوال المتكلمين في صفة العلم في كتابه المقالات يمكن تمييز رأيين مختلفين :ـ

الاول ـ ان علم الله بالشيء لا يكون الا مع الشيء وان الاشياء قبل ان يعلمها الله هي ليست اشياء حقيقية لانه عند هذا الفريق لا يسمى شيئا الا الموجود • وكذلك فان الاشياء قبل وجودها ليست معلومة بل هي عدم مطلق[٢٠] •

ان هذا الرأي ينتج عنه ان الله خاضع للتغير ويمكن اتصافه بالحوادث • ان هذا الفريق يقبل وصف الله بالحوادث ليحافظ على القول بحدوث الاشياء ذلك لان العلم فى رأيهم لا يكون بدون المعلوم • فافتراض قدم العلم الالهى معناه افتراض قدم الاشياء المعلومة • ويمكن الرد علىهذا القول بأنه اذا كان من الصادق ان يكون القديم متصفا بالحوادث من دون أن يكون هو حادثا فانه من الصعب تجنب فرض آخر يكون العالم فيه قديما على الرغم من تعاقب الاعراض والحوادث عليه • ولذلك صح النقد الذى وجهه اليهم خصومهم بانه حسب هذا الرأى لا يستقيم القول بحدوث العالم وينعدم الفرق بين طبيعة الله وطبيعة العالم •

الثاني – ان علم الله قديم ولكن موضوع العلم او متعلقه حادث • ان الاشياء قبل وجودها كانت معلومة لله ولكن ماذا نعني بقولنا انها معلومات لله ؟ وبأسلوب حديث هل للاشياء أي نوع من الوجود الخارجي الموضوعي حينما كانت معلومات لله فقط أم انها ليس لها الا وجود ذاتي في فكره ؟

ثمة جوابان لهذا السؤال • الاول هو ان الاشياء قبل وجودها كانت عدما محضا أو لا شيء • وها هنا نستعمل كلمة (الشيء) • لتدل على الموجود حقيقة أي في الخارج فقط • ويمثل هذا الرأي العلاف وابن الراوندي والصالحي وهشام الفوطي (ت ٢١٨ هـ) والبلخي (ت ٣١٦ هـ) وأبو حسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) وجماعة من المرجئة والاشاعرة والمدارس السنية وهو الرأي الذي أخذ به جميع المتكلمين قبل الشحام (ت ٢٣٣ هـ)[٢١] •• ان هؤلاء يرفضون أن يكون علم الله حادثا والا كان الله متصفا بالحوادث والتغير • ولكن التغير لابد ان يلحق الله اذا أخذنا برأي هؤلاء طالما ان علم الله بالشيء الموجود حقيقة هو بالضرورة يختلف عن علمه به قبل وجوده • وفوق هذا فانه من الصعب أن نجيب عن السؤال : كيف يمكن لله أن يعلم الشيء الذي هو عدم محض ؟

الثاني – والجواب الثاني قدمه لاول مرة الشحام المعتزلي[٢٢] الذي يرى ان « المعدوم » حتى عندما يكون غير موجود هو شيء • وقد تبعه في ذلك عبّاد بن سليمان (ت ٢٥٠ هـ)[٢٣] والجبائي (ت ٣٠٣ هـ)[٢٤] وأبو رشيد[٢٥] فهم يرون انه من الجائز ان نصف « المعدوم » بكل ما يسمى به الشيء لنفسه عندما يكون موجودا مثل « جوهر » وعرض وجسم وحادث ••• الخ • ولكن هذا الرأي هو ليس رأي جميع المعتزلة لان بعضهم يقتصر على القول بأن المعدوم قبل وجوده في الخارج هو شيء ومعلوم ومقدور فقط • ويمثل هذا الرأي الاخير بعض المعتزلة البغداديين[٢٦] والبلخي المقدسي[٢٧] وأبو القاسم البلخي[٢٨] وتذكر لنا بعض المصادر ان الخياط دفع برأي عباد هذا الى نهايته فقال بأن المعدوم قبل وجوده هو جسم أيضا[٢٩] •

ان آراء هذا الفريق تضعنا وجها لوجه أمام مشكلة « المعدوم » ان أهمية

هـذه المسـألة تتجلى في الحقيقـة التالية وهي ان كثيرا من المعتزلة قـد تعرضوا للاتهام بعدم الاخلاص للقول بحدوث العالم على ضوء أقوالهم فى المعدوم •

ولخطورة هذه المسـألة ـ التى بدون تقريرهـا ـ تبقى آراء المعتزلة فى الوحدانية وأصل العالم معرضة للغموض وسـوء الفهم ويبقى المجـال مفتوحا لالصاقهم بمختلف المدارس القائلة بقدم العالم ـ سأعالج هذه المسألة بكل أبعادها ولما كانت مصادر المعتزلة تعكس وجهة نظر مخالفة فى الغالب لتلك التى تعرضها الكتب الكلامية الاخرى عن المسألة سأتكلم أولا عن فكرة المعدوم كما تعرضهـا هذه الكتب ثم أوضح آراء المعتزلة فى المسألة اعتمادا على كتبهم ثم أعرض لآراء الباحثين المحدثين ثم أبين رأيى •

١ ـ فكرة المعتزلة حول المعدوم في المصادر غير الاعتزالية

من بين المصادر الاولى حول الموضوع كتاب التوحيد للماتريدى (ت٣٣٣هـ) يقول الماتريدى عن فكرة المعتزلة عن المعدوم « قالت المعتزلة المعدوم أشياء وشيئية الاشياء ليست بالله وبالله اخراجها من العدم الى الوجود قال أبو منصور رحمه الله فعليهم فى ذلك تحقيق الاشياء فى الازل لكنها معدومة ثم وجدت من بعد وفى تقديمها[٣٠] نفى للتوحيد لما كانت الاشـياء بعد معـدومة فاختلفا فى الخروج والظهور والا فهى فى القدم أشياء معدومة فصيروا مع الله أغيارا فى الازل وذلك نقض للتوحيد وفيما قالوا قدم العالم لانه الاشياء سوى الله[٣١] والمعـدوم أشياء سواه لم تزل[٣٢] وفى ذلك مخالفة جميع الموحدين فى انشاء الله تعالى الاشـياء من لا شئ وعلى قولهم انما هو انشاء بمعنى الايجاد[٣٣] والا فهى أشياء قبـل الانشاء والله الموفق[٣٤] » • ثم يقارن الماتريدي بين هذا القول وقول من يقـول بقدم طينة العالم أو المادة الاولى « الهيولى[٣٥] » فيقول « وفيما قالوا أيضا ايجاب موافقة الدهرية فى قولهم طينة العالم قديمة وكذلك قول أصحـاب الهيولى ان حدثت الاعـراض فظهـر بهـا العـالم ••• وأيضـا من مضاهاتهـم في هـذا قـول الثنوية[٣٦] ان الاشـياء كانت معـدومة ثـم وجـدت من غـير ان كان ثم ايجاد غـير خروجها من العـدم »[٣٧] • ونجد شيئا قريبـا

من هذا فى شرح الفقه الاكبر للماتريدى حيث ينسب فكرة المعدوم هذه للدهرية والزنادقة والأفلاكية[٣٨] ومن بين الكتب التي تعالج مسألة المعدوم في هذه الفترة – الى القرن الرابع الهجري – رسائل اخوان الصفاء[٣٩] وكتب الباقلانى[٤٠] والبلخى المقدسى[٤١] وقبل هؤلاء جميعا الاشعرى فى مقالاته[٤٢] حيث يقدم حسابا عن الفكرة مخالفاً لما قدمه الماتريدي • ان ما يقدمه الاشعري يدل بوضوح على ان مشكلة المعدوم كلها تتعلق بمسألة « أصل العالم » بل بمشكلة تعلق العلم بالمعدوم وبمعنى « الشىء » وذلك ان من يستخدم الكلمة « شىء » لتدل على الموجود وغير الموجود على أساس انه في كلا الحالين يمكن أن نخبر عنه ونعلمه ونميزه من غيره يرى ان المعدوم هو شىء بينما من يعتبر كلمة (شىء) مساوية للموجود حقيقة فقط ينكر أن يكون المعدوم شيئا •

ومما تجدر ملاحظته ان ابن سينا فى مناقشته لهذه المسألة يرفض القول بأن المعدوم المعلوم هو ليس شيئا ويقول « والشىء لا يفارق معنى الوجود بل معنى الموجود يلزمه دائما ، لانه يكون اما موجودا فى الاعيان أو فى الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا • والمخبر عنه لا يكون الا بأحد هذين الوجهين• وحين نقول انلنا علما بالمعدوم الغير متحقق فى الخارج فعلى اعتبار انه مستحصل فى النفس فقط • وعند قوم ان فى جملة ما يخبر عنه ويعلم امورا لا شيئية لها فى العدم وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه لسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس » • ويعتبر « المفيد » الخلاف حول هذه المسألة خلافا لفظيا[٤٤] • ونجد شيئا من نقد الماتريدى السابق عند عبدالقاهر البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) فيعزو لهم انهم قالوا « ان الحوادث كانت قبل حدوثها أشياء واعيانا وزعموا ان السواد كان سوادا وأثبتوا للمعدوم فى حال عدمه كل اسم يستحق الموجود لنفسه أو لجنسه ومنهم من أثبت الجسم فى حال عدمه جسما » • ثم ينتقدهم بأن مآل قولهم هذا هو اثبات قدم العالم وانهم لم يجسروا على اظهاره فقالوا بما يؤدى اليه وحجته في ذلك هى ان الوجود ليس معنى زائدا على الذات « فاذا لم تزل[٤٥] الجواهر والاعراض عندهم فى الازل جواهر واعراضا وجب

ان تكون[٤٦] في الازل موجودة لان وجودها ليس بأكثر من ذواتها »[٤٧] . ويعزو البغدادي في كتاب الفرق[٤٨] للخياط والجبائي وابنه الاعتقاد بقدم العالم على أساس قولهم بالمعدوم . ان البغدادي ليس بثقة كما تظهر مقارنة أقواله هذه بأقوال الاشعري عن المسألة .

يقول البغدادي بعد ان يذكر قول الخياط في المعدوم وما يلزم عليه في قدم الاجسام « وهذا الالزام متوجه على الخياط ويتوجه مثله على الجبائي وابنه في قولهما بأن الجواهر والاعراض كانت في حال العدم اعراضا وجواهر فاذا قالوا لم تزل اعيانا وجواهر واعراضا ولم يكن حدوثها لمعنى سوى اعيانها فقد لزم القول بوجودها في الازل وصاروا في تحقيق معنى قول الذين قالوا بقدم الجواهر والاعراض »[٤٩] . هذا هو نص البغدادي اما الاشعري فانه في موضعين من « مقالاته » يؤكد على ان الجبائي كان يقول « الله لم يزل عالما بالاشياء والجواهر والاعراض وكان يقول ان الاشياء تعلم اشياء قبل كونها وتسمى اشياء قبل كونها ... »[٥٠] . ولا شك ان الفرق بين النصين كبير . وقد لاحظ أبو عبدالله الرازي ان البغدادي « كان شديد التعصب على المخالفين ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه ثم ان الشهرستاني ـ في كتابه الملل ـ نقل مذاهب الفرق الاسلامية من ذلك الكتاب » أي الفرق بين الفرق « فلهذا وقع الخلل في نقل هذه المذاهب »[٥١] .

ان نسبة الاعتقاد بقدم العالم للمعتزلة الذين يقولون بالمعدوم استمر بعد القرن الرابع ونجده عند الاسفرائيني[٥٢] وابن حزم[٥٣] وابن الجوزي[٥٤] ونجده عند الشهرستاني الذي يعزو فكرة المعدوم عند المعتزلة الى فكرة الهيولى الافلاطونية ويرى ان هذه فكرة المعتزلة أيضا[٥٥] كما انه يضيف ان ثمة سببين آخرين دفعا المعتزلة الى القول بفكرة المعدوم وهما :

١ ـ فكرة الامكان الارسطية التي يفهمها الشهرستاني بانها المادة الاولى « الهيولى » مجردة عن الصور[٥٦] .

٣ ـ اعتقادهم بأن (الكليات) « والانواع » هي اشياء توجد ليس فقط في الذهن بل هي اشياء ثابتة في الاعيان (٥٧) وشارك الشهرستاني في هذا شهاب الدين السهروردي (٥٨) .

ويورد الشهرستاني حججا للمعتزلة ولخصومه في المسألة ونجد بعضها في كتاب « المسائل » (٥٩) كما ان معظم ما يورده الرازي ـ ابو عبدالله ـ[٦٠] قد وجد قبله عند الشهرستاني . والذي يهمنا في هذا النقاش ما يعزى للمعتزلة القائلين بالمعدوم انهم يقولون « ان الصفات الذاتية للجواهر والاعراض هي لها لذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر ... » . ويفهم الشهرستاني[٦١] والرازي (٦٢) من هذا القول ان ماهيات الاشياء وجواهرها لها وجود حقيقي قبل وجودها فهي ليست فعل الله ولذلك فهي قديمة (٦٣) . ويؤيد ابن رشد الشهرستاني في كلامه عن مصادر هذه الفكرة في موضوعين من كتبه ففي كتاب « تهافت التهافت » يعرف الممكن كما يلي :ـ

« هو المعدوم الذي يتهيأ ان يوجد والا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم ذات ما (اعني المعدوم في نفسه من جهة ما هو بالقوة اعني انه من جهة القوة والامكان الذي له يلزم ان يكون ذاتا ما في نفسه فأن العدم ذات ما (٦٤) فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة ترى انها لا تتعرى من الصورة الموجودة بالفعل ...[٦٥] .

واما النص الثاني فنجده في الكشف .. في معرض رده على ادلة الاشاعرة لاثبات حدوث العالم من عدم محض حيث يقول « اذا كان الموجود يكون من[٦٦] عدم فبماذا يتعلق فعل الفاعل فانه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم وان كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغي ان يتعلق بذات متوسطة بين العدم والموجود وهذا هو الذي اضطر المعتزلة الى ان قالت ان في العدم ذاتا ما[٦٧] ... » .

ونجد مثيلا لهذا النقد عند ابن تيميه[٦٨] والكستلي[٦٩] .

وبصورة عامة فان الاستنتاج الذي يمكن ان يصل اليه الباحث من المصادر غير المعتزلية حول المسألة هو ان فكرة المعدوم هي معنى ضمني بالقول بان العالم انما وجد ليس من (لا شـــيء) بل من مادة اولى او شـيء ما هو « بالقـــوة » وهو مستقل عن فعل اي فاعل ولذلك فهو قديم ازلي مع الله .

٢ ـ فكرة المعدوم في المصادر الاعتزالية

ان اقدم كتاب معتزلي معروف في الوقت الحاضر هو كتاب الانتصار الذي يحتوي على اجزاء من كتاب فضيحة المعتزلة لابن الراوندي ويتلوه في الاهميـة كتاب المقالات للاشعري ـ وان لم يكن كتابا معتزليا ـ فكتاب المسائل لابي رشيد ـ المعاصر لابن مسكويه ـ فكتاب الازمنة والامكنة الذي اميل الى ان مؤلفه لابد وان يكون معتزليا . ويأتي بعد هـذه كتاب البزدوي (ت ٤٩٣هـ) وهو ليس بمعتزلي بل ماتريدي المذهب ومما تجدر ملاحظته ان ابن الراوندي يحاول جهده وبكل وسيلة ان ينسب للمعتزلة القول بقدم العالم ـ كما فعل مع العلاف ومعمر وبشـر وعباد بن سليمان[٧٠] ولكنه مع ذلك لم يقل شيئا عن فكرة المعدوم عند المعتزلة . ولو كان ما يقوله خصوم المعتزلة عن فكرة الاخيرين في المعدوم صحيحا لكان ابن الراوندي اول من اشار اليه .

واكثر من هذا دلالة ان الخياط نفسه والذي يعتبره خصوم المعتزلة احـد القائلين بقدم العالم على اساس فكرته عن المعدوم لا يعطي اي اهتمام على الاطلاق لمسألة المعدوم في كتابه اعلاه « الانتصار » ومن الجهة الاخرى فانه قـد عالج مسألة علم الله بالشيء قبل ايجاده له في اثناء رده على هشـام بن الحكم ولكن الرأي الذي يعطيـه الخياط مخالف تمام المخالفة لما ينسـبه خصـوم المعتزلة للأخيرين فيما يتعلق بمسألة المعدوم . فان هشام يرى ان قدم علم الله يعني قـدم المعلوم ويجيب الخياط « ان الله كان ولا شيء معه وانه لم يزل يعلم انه سـيخلق الاجسام وانها ستتحرك » . ويستمر الخياط فيقول « المعتزلة لم يزعموا حين قالوا ان الله لم يزل عالما بالاشياء انها معه لم تزل انما قالوا انه لم يزل عالما بان الاشياء

تكون وتحدث اذا اوجدها واحدثها »[٧١] ويقول فى موضع آخر بعد ان يعرض رأى هشام بان الله لا يعلم الشيء حتى يوجده .

« انه اى هشام ــ جعل الله جاهلا بالامور غير عالم بها ولو كان القول على ما يقول لم يجز ان يقع من القديم فعل ابدا لان الفاعل لابد ان يكون قبل فعله عالما بكيف يفعله والا لم يجز وقوع الفعل منه كما انه[٧٢] اذا لم يكن قادرا على فعله قبل فعله لم يجز وقوع الفعل منه ابدا » .

وفى كل مكان او مناسبة يتهم ابن الراوندى المعتزلة بالقول بقدم العالم يقوم الخياط بالرد عليه بكل ضراوة مصرا على ان جميع المعتزلة يعتقدون بازلية الله وحده وبحدوث كل ما سواه[٧٣] .

ويتيح لنا الخياط عرضا نصا فريدا عند كلامه عن رأى هشام الفوطى عن علم الله للاشياء قبل كونها فيقول « ولكن خلاف هشام الفوطى فى هذا الموضع خلاف في المعلومات هل هى اشياء قبل كونها ام ليست باشياء[٧٤] » . فالخياط هنا يعتبر الجدل فى مسألة المعدوم يتعلق بتسميته اعنى هل من الصحيح ان نسميه شيئا قبل وجوده ام لا . ويؤيد هذا ما يذكر عن موقف المعتزلة وخصومهم من القرآن فى هذه المسألة وخلاصة ذلك ان المعتزلة يستندون على بضع آيات ليثبتوا لخصومهم بان القرآن قد اطلق اسم الشيء على المعدوم الذى هو غير متحقق فى الخارج .

فلو رجعنا الى تفسير الرازي وكتاب « اصول الدين » للبزدوى ورسائل ابن تيمية وكتاب « الفصل » لابن حزم و « البدء والتاريخ » للمقدسى و « الانصاف » للباقلاني لوجدنا ان المعتزلة يعتمدون على الآيات التالية :ــ

١ ــ وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم[٧٥] ويفسر المعتزلة هذه الآية بان « المعدومات » وهى الاشياء التى لم يتحقق وجودها الخارجى تسمى اشياء لان الله قال ان معه فى الازل خزائن كل شيء لم يوجد بعد فاطلق على هذه الامور اسم الشيئية[٧٦] .

٢ ـ ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله[٧٧] ‥ يقول المعتزلة ان الله سمى شيئا ما ليس له وجود فى حال التكلم بل سيوجد فى المستقبل[٧٨] ٠

٣ ـ يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم[٧٩] يقول المعتزلة ان الساعة وزلزلتها « معدومان » ومع ذلك فالله اطلق عليهما معنى الشيئية[٨٠] ٠

٤ ـ والله على كل شيء قدير[٨١] ٠

يوضح المعتزلة استدلالهم بهذه الآية على دعواهم كما يلى :ـ

ان الشيء الذى يقدر عليه الله اما هو موجود واما هو ليس بموجود بعد ٠ فالاول مستحيل لان القدرة على ايجاد الموجود هو تحصيل حاصل ٠ واذا استثنى هذا الاحتمال بقى انه ليس بموجود وعليه يصح ان يطلق على « المعدوم » انه شيء[٨٢] ٠

٥ ـ انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون[٨٣] ٠

فالشيء الذى يريد الله ان يوجده هو « معدوم » والا لما كان من معنى للتكوين ومع ذلك فقد اطلق الله عليه اسم الشيئية[٨٤] ٠

ولخصومهم تفسيرات اخرى لهذه الآيات بحيث تدل على عدم جواز اطلاق اسم « شيء » على « المعدومات » ٠ فمثلا الآية الثالثة تفسر كما يلى :ـ

ان زلزلة الساعة ستكون شيئا عظيما ٠ ويستند هؤلاء الخصوم على بضع آيات مثل :ـ قال كذلك قال ربك هو على هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا « وكذلك » هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا[٨٥] ٠

واذا رجعنا الآن الى كتاب المقالات للاشعرى نجد انه يذكر اقوالا عديدة للمعتزلة حول مشكلة علم الله ولكننا لا نجد في هذه الاقوال ما يشير الى ان « المعدوم » المعلوم له أى نوع من الوجود الخارجى كما لا نجد اشارة الى صلة فكرة المعدوم هذه بالهيولى ٠ على ان بعض هذه النصوص تحتاج الى توضيح ٠

ينسب الاشعرى لعباد بن سليمان انه كان يقول « الله لم يزل عالما بالموجودات والاشـــــياء والجواهر والاعراض والافعال والخلق ولم يقل انه لم يزل عالما بمعلومات قادرا على مقـدورات عالما باشـــياء وجواهر واعراض وافعال[٨٦] » فاذا قيل له • تقـول ان الله لم يزل عالما بالمخلوقات وبالاجســـام وبالمؤلفات ؟ انكر ذلك[٨٧] وكان يقول « المعلومات معلومات لله قبل كونها وان المقـدورات مقدورات قبل كونها وان الاشـــياء اشياء قبل ان تكون وكذلك الجواهر جواهر قبل ان تكون وكذلك الاعراض اعراض قبـل ان تكون والافعـال افعال قبل ان تكون ويحيل ان تكون الاجسام اجسـاما قبل كونها والمخلوقات مخلوقات قبل ان تكون والمفعولات مفعولات قبل ان تكون[٨٨] وفى موضع آخر يعاد هذا القول مع اضافة هامة هي « والمخلوقات كانت بعد ان لم تكن »[٨٩] •

والمهم فى هذه المقتبسات هو التمييز بين الاشياء والجواهر والاعراض التى هى اشياء وجواهر واعراض قبل ان تكون وبين المخلوقات والمؤلفات التى هى ليست مخلوقات ولا مؤلفات قبل ان تكون كذلك •

ان النتيجة التي يمكن ان تستنتج من أية مناقشة جدّية لهذه المشـكلة على ضوء اقوال عباد هذه هي ان اراء عباد هـذه لا تتضمن القول بوجـود الجواهر والاعراض وجودا حقيقيا في الخارج منذ الازل • وعلى العكس فان هذه المناقشة الجدية تظهر بجلاء ان عباداً انما كان يرمي الى القول بأن الجواهر هي معلومة لله جواهر متمايزة عن الاعراض • وان الاعراض كذلك معروفة لله اعراضا متميزة عن الجواهر وعن بعضها البعض • ويمكن التأكد من صحة هذا الاستنتاج بالحقيقـــة التالية وهي انه كان يرى ان الجواهر ـ وهو عنـــده الجزء الذي لا يتجزأ ـ لا يوجد الا مركبا في جســـم • وعلى حد تعبيره « الجســـم هو الجوهر والاعراض التي لا ينفك منهـــا »[٩٠] وعليه فالجوهر عنده لا ينفك عن الاعراض أي ان الجوهر لا يوجد الا في جسم وقد مرّ بنا انه لم يكـــن يجيز القول بان الاجسام هي اجسام قبل ان توجد •

ولو فرضنا انه كان يريد باقواله اعلاه ان الجواهر توجد جواهر قبل كونها

أي انها ازلية الوجود الحقيقي فانها اما ان تكون مع اعراض او منفكة عنها فعلى الفرض الثاني ـ أي ان تكون منفكة عن الاعراض ـ فانها اما ان تكون منفردة كل جوهر لوحده واما ان تكون مؤلفة مع جواهر اخرى • والفرض الاول يناقض قوله « لا يجوز ان ينفرد الجزء[91] وعلى الفرض الثاني فان الجواهر ستكون مؤلفة في جسم لان حقيقة الجسم عنده هو المؤلف وهذا يناقض قوله ان الاجسام لا تكون اجساما قبل كونها • وعلى ذلك فان افتراض ان الجوهر يمكن ان يوجد بلا اعراض غير جائز عند عباد • ومما يؤيد ذلك ان عباداً صريح كما اسلفنا في قوله ان الجواهر والاعراض لا ينفكان •

واذا اخذنا الفرض الثاني ـ وهو ان توجد الجواهر مع الاعراض ـ فاننا نجيز بموجب هذا الفرض ان توجد الاجسام قبل كونها وهو ما لا يجيزه عباد لان حد الجسم عنده انه المؤلف من جواهر واعراض •

فقد اتضح الآن ان افتراض وجود الجواهر وجودا حقيقيا قبل كونها لا يستقيم مع آراء عباد وعليه فان عباداً لا يمكن ان يريد باقواله السابقة مثل ان الجواهر كانت جواهر قبل كونها ••• الخ • انها كانت جواهر ذات وجود فعلي خارجي • ومما يؤكد هذا الاستنتاج انه لو كان يرمي الى هذا القول فانه سيكون اعلانا صريحا بقدم العالم مع الله بينما يظهر من الاقوال التي يذكرها الاشعري لعباد في جملة من المسائل ان عباداً كان مخلصا كل الاخلاص لحدوث العالم • فمثلا يذكر الاشعري ان عباداً كان يرفض ان يقول « لم يزل الخالق » ويقول بدلا من ذلك « الخالق لم يزل وخالق لم يزل »[92] وكذلك كان عباد لا يقول « لم يزل سميعا بصيرا لان ذلك يقتضي وجود المسموع والمبصر بل يقول السميع لم يزل وسميع لم يزل وكذلك البصير لم يزل وبصير لم يزل[93] • وبنفس الطريقة ولنفس السبب كان يقول « ان الباري يقال انه قبل ، ولا يقال انه قبل الاشياء ولا يقال بعد الاشياء كما لا يقال انه اول الاشياء »[94] • لان الله مغاير للعالم[95] عنده فلو ذكرا معا لاقترنا في الزمان •

ان اراء عباد هذه تتضح باقوال الجبائي التي تلقي ضوءاً على مشكلة المعدوم برمتها • ويذكر الاشعري ان الجبائي كان يقسم الاسماء على

وجوه ، « فما سمي به الشيء لنفسه فواجب ان يسمى به قبل كونه كالقول سواد انما سمي سوادا لنفسه وكذلك البياض وكذلك الجوهر انما سمي جوهرا لنفسه وما سمي به الشيء لانه يمكن ان يذكر ويخبر عنه فهو مسمى بذلك قبل كونه كالقول شيء فان اهل الله سموا بالقول شيء كل ما امكنهم ان يذكروه ويخبروا عنه ، وما سمي به الشيء للتفرقةبينه وبين اجناس أُخر كالقول لون وما اشبه ذلك فهو مسمى بذلك قبل كونه ... وما سمي به الشيء لحدوثه ولانه فعل فلا يجوز ان يسمى بذلك قبل ان يحدث كالقول مفعول ومحدث ..[٩٦] .

ومن الضروري ان نوضح معنى القول التالي « ما سمي به الشيء » . الوارد في اقوال الجبائي اعلاه . لقد فهم خصوم المعتزلة من هذا القول ان ماهية الشيء هي ليست فعل الفاعل - اي الله - ولهذا فقد لعبت دورا كبيرا في اتهام المعتزلة بالقول بقدم جواهر وماهيات الاشياء . ولحسن الحظ فأن بعض النصوص القديمة تهيء لنا المجال لتقرير مدى صحة او خطأ تفسير خصوم المعتزلة هذا . ففي « رسائل اخوان الصفاء » نجد التفسير التالي : « فظن من سمع - هذا - أي القول بان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه - انهم يقولون انها ليست بجعل جاعل او بصنع صانع اذا كان لنفسه وليس الامر على ما ظنوا وانما قالت الحكماء هذا القول لما تأملت الموجودات فوجدتها « بعضها صفات وبعضها موصوفات مختلفات وعرفت ان علة اختلاف الموصوفات هو اختلاف الصفات واما اختلاف هذه الصفات فهي لنفسها لان الله ابدعها مختلفة باعيانها لا لعلة فيها[٩٧] » مثل اختلاف الاسود والابيض لاختلاف السواد والبياض واختلاف هذا لنفسه لان الله أوجده هكذا والا تمادى الى غير نهاية . ويؤيد هذا التفسير الطوسي في تعليقه على قول للرازي . يقول الطوسي « والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مبدعة بل قالوا اذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية[٩٨] » ويقوي هذا التفسير التفاصيل التي يذكرها كتاب « المسائل » لابي رشيد الذى يورد حجج المؤيدين والمعارضين لفكرة « المعدوم » اعني من يقول بان الجواهر هي جواهر قبل ان تكون ومن

لا يجيز ذلك • وموجز حجج الفريق الاول هو ان الجوهر المعدوم ليس له من الصفات سوى كونه ذاتاً والغرض من قولنا انه ذات انه يصح ان يعلم ويخبر عه ولا تخرج الذات من ذلك سواء كانت موجودة او معدومة(٩٩) •

ويتصف المعدوم بانه قابل للتحيز وانه محتمل للاعراض وانه ممكن ادراكه بالحواس ولكنه لا يكون متصفا بالفعل بهذه الصفات الا عند الوجود اي بعد وجوده في الخارج وجودا حقيقيا(١٠٠) • وبأسلوب حديث ان الجوهر المعدوم هو جوهر وحاصل على الصفات المذكورة اعلاه كشيء له وجود ذهني فقط • فالجوهر هو في الذهن متميز عن العرض والجوهر يوصف بصفاته الخاصة به لان ماهيته وذاتيته لا يمكن ان تفهم وتحدد وتميز عن سواها اذا لم يكن مالكا لهذه الصفات التي هي الفاصل المميز للجواهر عن الاعراض • ومن الواضح انه اذا لم تكن في ذهن الفاعل فكرة محددة عن « المعدوم » فسيكون من المستحيل على الفاعل ان يقصد الى ايجاد شيء من الاشياء(١٠١) •

ويظهر من هذا ان اولئك الذين ينكرون ان يكون المعدوم شيئا لا يميزون بين الموجود في الذهن فقط وبين الموجود الحقيقي • وقد اوضح ابن سينا هذا الفرق بجلاء(١٠٢) • ان المصادر الاعتزالية ترى ان المعدوم انما يكون موجودا في ذهن الله فقط قبل وجوده الحقيقي • ولذلك فان الباحث لا يملك الا ان يتعجب من التهم التي يوجهها خصومهم اليهم مع ان موقف هؤلاء الخصوم الذين يؤمنون بقدم علم الله تلزمهم نفس الالزامات التي الزموا بها المعتزلة • ان توضيح هذه النقطة هو انه في رأي هؤلاء المتكلمين ان علم الله بالعالم وجزئياته قديم سابق على وجودها الحقيقي • ومما لاشك فيه ان صور الاشياء متضمنة في عقل الله بشكل من الاشكال • فمن الصحيح ان نقول ان الله يعلم زيدا في الازل لانه اذا لم تكن لزيد صورة في ذهن الله واذا لم يكن مفهوم زيد موجودا منذ الازل فسوف لن يكون ثمة موضوع يتعلق به علم الله وبالتالي فلن يكون علم(١٠٣) • ومعنى هذا ان المتكلمين القائلين بقدم علم الله لا يختلفون عن المعتزلة في مشكلة المعدوم الا اختلافا لفظيا كما يقول البزدوي بحق •

رأى الباحثين المحدثين

تقـــوم اراء الباحثين المحـدثين في الموضـوع على وجهـــة نظر خصوم المعتزلة(١٠٤) • وعلى اية حال فان هذا الموضوع لم يدرس دراســـة جديـــة من قبل الباحثين المحدثين قبل محاولتي هذه • وغالبية ـ ان لم يكن كل مـــن تناول موضوع المعدوم عنـد المعتزلة اعتبر كامر مســــلم ان المعتزلة ارادوا « بالمعدوم » شيئا قريبا من فكرة الهيولى الافلاطونية • ويمكن الاشــارة الى باحثين عدة كمثل على هـذا(١٠٥) • وعلى ســـبيل المثال اذكر ان احـــد هؤلاء(١٠٦) على وجه الخصوص اقام اطروحة ونظرية كاملة على اساس التسليم بهـذا الرأي • ومجمـــل رأيه هو : ان المعتزلة ترى ان الله مغاير للعالم ولكن الخلق من عدم يعني ان الله اوجد العالم من ذاته وفي هذا مناقضة لقولهم بتمايز طبيعة الله عن طبيعة العالم ولذلك قال المعتزلة بفكرة المعدوم الذي بموجبه تكون ماهية العالم ليس من ذات الله وانما من الله وجوده فقط • ولهـذا فان هـــذا الباحث يقــول ان المعتزلة تفســـر القول « ان الله خلق العالم من العـــدم » تفسيرا حرفيا(١٠٧) •

رأيي في المسألة

ليس من الضروري ان اعيد الآن جميع الملاحظات التي سبق وان قدمتهـا حول الموضوع فيما مرّ من صفحات • ولذلك فانني ساقتصر على ما يلي :ـ

١ ـ ان المصادر المبكرة ســـواء اكانت اعتزالية ام غيرها تربط مســـألة المعدوم بمسألة العلم وليس ثمة اية اشارة الى ان المعتزلة كانت تفتش عن حـــل لمشكلة اصل العالم من وراء قولها بالمعدوم • لقد كانت المشكلة تدور حول ما اذا كان لغير الموجود او « المعدوم » الذى لم يوجد بعد وجود آخر ذهني واذا كان له مثل هذا الوجود فهل يصح حينئذ ان نسمي هذا المعدوم المعلوم شيئا • ولذلك فأن الخلاف بين المعتزلة وبين خصومهم ممن يقول بقدم علم الله وبان الموجودات اوجدت من لا شيء هو خلاف لفظي •

٢ ـ ان المعتزلة بقولهم « ان ماهيات الاشياء ليست بجعل جاعل » لا يريدون انها ليست مخلوقة او مبدعة • بل المعنى هو انها بالرغم من كونها مبدعة فـان

التمايز بين الجواهر والاعراض هو لذاتها • وبهذا اكون قد ازلت غموضا كان يشكل احد الاسس الهامة التي عليها بني اتهام المعتزلة بقدم العالم •

٣ ـ ان المصادر المبكرة نسبيا التي تنسب للمعتزلة القول بالهيولى يلعب اكثرها بالالفاظ • فالماتريدى مثلا في هجومه على المعتزلة في مسألة المعدوم هـذه يعتمد على القول الذي ينسبه لهم وهو « ان شيئية الاشياء ليست بالله » وهي نقطة قد ابنت معناها الحقيقي عند المعتزلة اما البغدادي فهو ليس بثقة مالم يؤيد قولـه آخرون • اما المصادر المتأخرة ابتداء من القرن الخامس الهجري فما بعد فانها لا تقوم على فهم صحيح للمسألة ولكنها متأثرة بتأثيرات فلسفية وخصوصا فـكرة « الممكن » • ان فكرة « المعدوم » عند المعتزلة الذي هو غير موجود بالفعل ومـع ذلك فهو حاصل على نوع من الوجود منذ الازل ـ كمعلوم ـ امتزج عند خصوم المعتزلة بفكرة « الامكان » الارسطية والهيولى الافلاطونية وادعي بعدئذ انهـا اخذت منهما •

ان غرض خصوم المعتزلة هو الطعن في الاخيرين بأي ثمن • ومما يؤيـد هذا الحكم المناقشة التي ينقلها ابن تيميه والتي ينكر فيها ابن عباد المعتزلي ان فكرة المعدوم تعني الهيولى الافلاطونية(١٠٨) •

٤ ـ وثمة دليل مقنع على عدم امانة التقارير التي يقدمها خصوم المعتزلـة عن فكرة الاخيرين في المسألة وهو الدليل الذي يمكن ان يظهر بجلاء من مقارنة موقف المعتزلة في مشكلة المعدوم بارائهم في الصفات • وكذلك فان اية مقارنـة تفصيلية دقيقة بين رأي اي معتزلي في المعدوم وارائه الاخرى في مشاكل الكلام الرئيسية تؤدي حتما الى الاستنتاج بان المعتزلة لا يمكن ان يريدوا بفكرتهم عن المعدوم ما يدعي خصومهم انهم ارادوا • ولقد ابنت ان عباداً والجبائي والخيـاط مخلصون لفكرة الخلق من لا شيء ولذلك فان فكرتهم عن المعدوم لا يمكن ان تكون كما ينسب خصومهم لهم • وهذا ينطبق على المعتزلـة كافـة لان كتب الكلام تقول بان المعتزلة بالاجماع يرون ان الله وحده قديم وان جميع ما سواه من الاشياء مخلوق من عدم مطلق وهـذا ما يقرره الخيـاط والجبـائي والبغـدادي والاشعري والمسعودي وابن المرتضى(١٠٩) •

٥ ـ من الغريب ان يعتقد المعتزلة بقدم العالم على اساس قولهم بالمعدوم • طالما انهم هم الذين دفعوا بالمبدأ القائل « المشاركة في القدم تعني المشاركة في الالوهية » الى اقصى حدوده حتى انهم رفضوا القول بقدم صفات الله اذا اعتبرت غير ذاته •

ومن الجهة الاخرى فان الكتب الدينية والتاريخية تعيد وتكرر ان المعتزلة كانوا مدافعين اشداء ضد الدهرية القائلين بقدم العالم سواء اكان ذلك في مادته وصورته ام في مادته فقط • ان اسماء كتب الرازي (ابو زكريا) وكتب اخرى تبين انه حتى الكعبي احد ممثلي المعتزلة المتأخرين لم يكن يعتقد بقدم الزمان والهيولى وانه كتب اكثر من كتاب او مقالة لأبطال القول بقدم العالم(١١٠) والذي يبحث في أدلة المتكلمين على حدوث العالم يجد ان معظم هذه الأدلة قد ظهرت اول ما ظهرت على ايدى المعتزلة(١١١) • ولو كانت اتهامات خصوم المعتزلة لهم صحيحة لما كان بالامكان ان نستثني واحدا من المعتزلة من القول بقدم العالم • اما رأي البير نصرى نادر الذي اشرت اليه سابقا فانه يعتمد على مصادر خصوم المعتزلة • ومن جهة اخرى فليس ثمة تعارض حقيقي بين القول بالخلق من لا شيء والقول بتمايز طبيعة الله وطبيعة العالم • بل الواقع ان غالبية المتكلمين المعتزلة(١١٢) والاشاعرة(١١٣) والماتريديه(١١٤) واتباع هشام بن(١١٥) الحكم ـ الذي يرى ان الله جسم ولكنه ليس كالاجسام ـ) اقول ان جميع هؤلاء يأخذون بهاتين النقطتين ـ اعني القول بخلق العالم من لا شيء وبتمايز طبيعة الله والعالم ـ ومع ذلك فانهم قد التزموا بالقول بالخلق من لا شيء دون ان يجدوا انفسهم مضطرين لاصطناع فكرة الهيولى التي منها خلق الله العالم • فلماذا يتبنى المعتزلة وحدهم مثل هذا الموقف كما يرى البير نصرى نادر ؟ ان المعتزلة وجميع من يقول بالخلق من لا شيء يعتقدون بان الله خلق العالم ليس من ذاته وليس من اي شيء بل خلقه بفعل خارق لا يمكن ان يفهم وفقا لمنطق قوانين السببية الطبيعية المعروفة عندنا •

اصل فكرة المعدوم

تبين التفاصيل اعلاه ان مشكلة المعدوم قد نبعت من مسألة علم الله وتعلقه

بالمعلوم واننا لا يمكننا ان نحدد اصولها اذا فصلناها عن مسألة العلم • ولكن المؤلفين المسلمين القدماء كالماتريدى والبغدادي وابن الجوزى وابن رشد والشهرستاني والرازي وغيرهم يردون هذه الفكرة الى فكرة الهيولى وقد اظهرت خطأ هذا الرأى فيما تقدم من هذا البحث • اما هورتن[116] فيردها الى اصل هندي ولكن نيبرج قد اوضح استحالة مثل هذه النسبة[117] • وقد قدم بينس بعض التعديلات ليجعل رأى هورتن مقبولا ولكن هذه التعديلات لا تغير من طبيعة رأي هورتن الخاطيء • وفي رأيي انه من المشكوك فيه كثيرا ان معرفة المسلمين بالآراء الهندية تصل الى هذا الحدّ من العمق والتفاصيل ، فان كتابات المسلمين لا تظهر الا معرفة عامة بالفكر الهندي فمثلا لا نجد عند ابن النديم والمسعودي وابن صاعد والبيروني والشهرستاني اى شيء عن فكرة الهنود عن المعدوم[118] • كما انه لا واحد من هؤلاء ارجع فكرة المعدوم المعتزلية الى اصل هندي او حتى قام بمجرد المقارنة بينهما[119] •

ويرى نيبرج[120] انه ثمة صلة بين فكرة المعدوم عند المعتزلة وقول الافلوطنيين وجود مثل الاشياء قبل ظهورها وهذا ممكن تاريخيا طالما ان « ثيولوجيا ارسطوطاليس » التي هي جزء من تساعيات افلوطين قد ترجمت في اوائل القرن الثالث الهجرى[121] ولكن المعتزلة ـ كما يحكى لنا الخياط والاشعري ـ يقولون ان الله « لم يخلق العالم على مثال سبق » وفي هذا رفض لفكرة « المثل »[122] ومن الجهة الاخرى اذا كانت المثل الافلوطينية انما اريد بها ان الله يعلم الاشياء وان صور المعلومات موجودة في ذهنه فانه من الانسب والاصح ان نرجع فكرة المعدوم الى القرآن نفسه لانه في اكثر من آية يؤكد القرآن على ان الله عنده في كتاب كل شيء وانه يعلم ما هو كائن وما سيكون[123] • وقد رأينا ان كلا الفريقين المعتزلة وخصومهم قد استعانوا ببعض آيات القرآن ليستدلوا على جواز ان يطلق اسم الشيء على المعدوم او عدم جوازه • وقد لاحظ المعتزلة ان القرآن يطلق كلمة « شيء » على معدومات لم تكن موجودة حين الاخبار مثل الاخبار عن زلزلة الساعة وسواها كما اوضحت اعلاه • ولما كان المعتزلة وكذلك خصومهم يعتبرون الله وحده ازليا فقد وجدوا انه من الضروري توضيح

معنى ان يسمى الله المعدوم شيئا • ومن هنا بدأ البحث في معنى « الشيء » وعلى ماذا يطلق • واصبح « المعدوم » واحدا من البحوث التي يتناولها معظم المتكلمين – على اختلاف ارائهم فيها ، منذ العلاف اى منذ نشوء الفكر الكلامي بمعناه الصحيح • ولذلك فان الباحث لا يجد سببا قاهرا للتفتيش عن اصل اجنبي خارجي لمشكلة المعدوم •

ونفس الشيء يرد به على رأى بينس[١٢٤] حيث يرجع فكرة المعدوم الى اصل رواقي معتمدا في ذلك على نص يقتبسه من احدى رسائل سنيكا وهذا النص هو « يقولون من الاشياء ما هو موجود ومنها ما هو غير موجود ولكن من طبيعة الاشياء أنها تشمل الاشياء غير الموجودة والتي في العقل[١٢٥] • » والحق ان هذا النص يعبر عن وجهة نظر فريق من المعتزلة القائلين بالمعدوم ولكنه موجود بكل وضوح في القرآن نفسه الذي يستعمل كلمة شيء لتدل على المعدوم وعلى الموجود[١٢٦] • ولابد من القول بان مجرد التشابه بين شيئين لا يمكن ان يكون دليلا على تأثير احدهما في الآخر اذا لم يكن ثمة دليل على اتصال تاريخي على ان هذا النص او ما يشبهه قد ترجم الى العربية وهو امر لا نجد دليلا عليه في المصادر الاسلامية • ومن جهة اخرى فان الصلة بين القرآن والمعتزلة لا تحتاج الى دليل •

وفي الوقت الحاضر كتب دكتور فاندنبرغ قائلا « ان عقيدة المعتزلة في المعدوم كحقيقة موضوعية تعتمد على فكرة ارسطو عن العدم النسبي (Privation) اي غياب الصفة (The Absence of quality) كشي له وجود موضوعي[١٢٧] •

ان فاندنبرغ يقول هذا وهو يعلق على نص سبق ان اقتبسناه من تهافت التهافت لابن رشد ولذلك فردنا على رأي ابن رشد السابق وارد هنا على فانبيرغ ايضا[١] •

---

(١) يشكل هذا البحث فى الاساس أحد فصول القسم الثانى من أطروحتي وقد أجريت عليه بعض التعديلات الفنية ليلائم نشره منفردا وأوردت النصوص هنا كاملة كما قدمت شروحا تفسيرية بين حين وآخر ليسهل فهما فى الغالب دونما رجوع الى ما تقدمه وما تلاه من الاطروحة •

الحواشي

(١) ابن حزم : **الفصل** ج ٢ · ص ١٢٧ ؛ ابن أبي الحديد : **شرح نهج البلاغة** ج ١٣ · ص ٩١ ؛ الشهرستاني : **الملل** ··· ج١ ص٤٨ و٤٦ **نهاية الاقـدام** ص ١٩٢ – ١٩٤ ، ٢٠١ ؛ **ورسالة في الكلام** للسباكي (مخطوط) ص ٢ · انظر كذلك رأي التفتازاني في هذا المبدأ وتعليق الكستلي عليه في : **العقـائد النسفية** · ص ٧٨ ، ٧٩ (انظر الحاشية رقم ١٣ ادناه) · وينسب هذا المبدأ الى المعتزلة في : **شرح المواقف** للسيد الجرجاني · ج٢ · ص٤٨٠ ·

(٢) الاشعري : **مقـالات** ··· ج١ · ص١٤٩ ، ١٦٤ ، ٢٢٢ ، ٢٧٩ وج٢ · ص٤٧٤ ؛ ٥١٨ ؛ الاسفرائيني : **التبصير** ··· ص ٩٦ ؛ الشهرستاني : **الملل** ·· ج١ · ص٧٩ – ٨٠ ؛ البغدادي : **الفرق** ··· ص ١٩٩ ·· كما ان جزء من حجة جهم لاثبات ريه في حدوث العلم وسواه ذكر في : **الفصل** ·· لابن حزم ج٢ · ص ١٢٩ – ١٣٣ ؛ وفي : **الغنية** ··· للكيلاني · ج٢ · ص ج · وفي : **تلبيس ابليس** لابن الجوزي · ص ٨٣ ·

(٣) الشهرستاني : **الملل** : ج١ · ص٤٨ ·

(٤) الكليني : **الكافي** · ج١ · ص١١٠ ·

(٥) انظر :– Plato : Timacus, 30 a, 50 e, 53 b, 69 b; also, Zeller "*Plato and the older Academy*, especially ch. viii, p. 364 ff and ch. vii, p. 296 ff; also, A.E. Taylor, *Plato The Man an His Works*, pp. 440—444; and Thomas Miller Forsyth, *God and The World*, p. 37.

(٦) ان هذه النقطة تحتاج الى بحث طويل · وقد اوضحتها في الفصل الاول من القسم الاول من اطروحتي ·

(٧) لهذه الكلمة معان عديدة وقد اثبتها مع المصادر الكاملة في اطروحتي · القسم الثاني · ص٢٠١ · حاشية (١) ·

(٨) لصفات الذات وصفات الفعـل معان حسب الفرق · فمثـلا يميـز المعتزلة بينهما بان صفات الذات هي التي « لا يجوز ان يوصف الباريء باضدادها ولا بالقدرة على اضدادها كالقول عالم لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على ان يجهل · وصفات الافعال يجوز ان يوصف الباريء سـبحانه باضـداها وبالقـدرة على اضدادها ··· كالرضى والسخط ··· » عن : الاشعري : **مقـالات** ··· ج١ ص٢٤٢ وج٢ · ص١٧٤ · هنا فقط عن طبعة مطبعة النهضة القاهرة ١٩٥٠) ·

(٩) الاشعري : **مقالات** · ج١ · ص٣٦ – ٣٧ ؛ الخياط : **الانتصـار** ص٨٠ – ٩٠ ؛ ابن حزم : **الفصل** ··· ج٢ · ص١٢٦ ؛ البغدادي : الفرق ···

ص ٤٩ ـ ٥٣ ، ٢٠٣ ؛ الاسفرائيني **التبصير** ٠٠٠ ص ٤٢ ، ٩٦ ، ١٠١ ؛ والكستلي على **العقائد النسفية** ٠ ص ٧٩ ؛ ابن تيمية في معظم كتبه ؛ القمي : **التوحيد** ٠ ص ٢٤٦ ، ٣٢٦ ، المقريزي : **الخطط** ٠٠ ج٢ ٠ ص ٣٠٣ ؛ الكليني : **الكافي** ٠٠ ج١ ٠ ص ١٠٩ ـ ١١٠ ٠

(١٠) الاشعري : **مقالات** ٠٠٠ ج١ ٠ ص١٨٢ ؛ الاشعري : **الابانة** ٠٠ ص ٣٤ ؛ البغدادي : **الفرق** ٠٠٠ ص ٣١٥ ٠ ابن حزم : **الفصل** ٠ ج٢ ص١٢٦ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ؛ والاسفرائيني : **التبصير** ٠٠٠ ص ١٤٧ ؛ والشهرستاني : **الملل** ٠٠٠ ص ٨٤ فما بعد ٠

(١١) الخياط : **الانتصار** ٠٠ ص ١٦ ، ٧٥ ، ٨١ ، ١١١ ٠ الاشعري : **مقالات** ٠٠٠ ج ١ ٠ ص ١٥٨ ـ ١٧٧ ، ١٨٢ ، ج٢ ص ٤٨٣ ـ ٤٨٥ ؛ الاسفرائيني : **التبصير** ٠٠ ص ٦٠ ابن حزم : **الفصل** ٠٠ ج٢ ٠ ص١٢٦ ، ١٣٨ فما بعد ؛ النسفي : **تبصرة الادلة** (مخطوط) برقم (٢٢٨٧ ٠ ب ع ٤٢) ؛ الشهرستاني : **الملل** ٠٠٠ ج١ ص ٤٩ ، ٨١ ٠ **ونهاية الاقدام** ٠٠٠ ص١١٥ ، ١٩٢ فما بعد ؛ ابن تيمية : **التسعينية** ٠ ص ٩٣ ٠

انظر كذلك : نادر : **المعتزلة** ٠٠٠ ج١ ص٣٧ فما بعد ٠

(١٢) لاشعري : **اللمع** ٠٠٠ ص ٣١ ، ٣٨ فما بعد ٠

(١٣) تجد هذا الاتهام في كتاب « **الفصل** » لابن حزم ٠ ج٢ ٠ ص ١٣٥ ـ ١٣٨ ٠ يعتبر السبكي ابن حزم غير امين في نقل فكرة الاشعري : **طبقات الشافعية** ج١ ٠ ص٤٣ ٠ والحق ان ابن حزم ليس مصيبا في هذا الاتهام لان الاشعري يقرر بوضوح في كتابه « **اللمع** » ص ٢٨ أن ما هو مستحيل هو قدم كل شيء هو غير الله ولكن الله وصفاته ليسا غيرين لأن « معنى الغيرية جواز مفارقة احد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه » ٠ وقد انكر محمد عبده الذى كان غير عارف بوجود اللمع ورود مثل هذا التعريف للغير عند الاشعري ٠ انظر حاشية محمد عبده على العقائد العضدية تحت اسم « **محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين** » ، تحقيق سليمان دنيا ٠ ص٣٢٨ ٠ وحمودة غرابة : كتاب « **الاشعري** » ص٩٦ ـ ٩٨ ٠ وقد استخدم تعريف الاشعري هذا للغيرية ابن تيمية فى كتابه « **الرد على المنطقيين** » ص ٢٢٦ ، والتفتازاني في « **شرح العقائد النسفية** » ص٧٩ ٠ وفي هذا الكتاب نجد التفسير الكامل لهذا التعريف ونتائجه ٠ ومن اللازم ان اشير الى ان التفتازاني معتمدا على هذا التعريف يقرر انه ليس كل قديم الهاً ٠ ولكنه يوضح ان هـذا الحكم ينطبق على صفات الله فقط ولذلك فان انتقاد الكستلي بانه يلزم على هذا الحكم جواز ان يدعى الانسان قدم « الممكن » هو انتقاد غير وارد ٠

(١٤) الاشعري : **مقالات** ٠٠٠ ج٢ ٠ ص ٤٨٥ ٠

ان اعتبار الاختلاف بين الاشاعرة والمعتزلة اختلافا حقيقيا ـ وليس لفظيا كما أرى ـ هو رأي غالبية ـ ان لم يكن جميع ـ الباحثين القدماء والمحدثين ٠

وقد اشرت الى القدماء ومن المحدثين جدا المستشرق فاندينبرغ :—
(Van Den Bergh : *Averroes' Tahafut al-Tahafut*) Vol. II. Note 2, p. 192.

(١٥) نجد هذا التفريق بين الرئيين بوضوح عند الشهرستاني : **الملل** ••• ج١ • ص ٥٣ • يقول الشهرستاني : ان الفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم — وهو قول الفلاسفة — وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته — وهو قول العلاف — ان الاول نفي للصفة ، والثاني اثبات ذات هي بعينها صفة ، او اثبات صفة هي بعينها ذات • ويرجع الشهرستاني قول العلاف هذا الى الفلاسفة دون ان يسمي واحدا منهم • انظر كذلك الغزالي : **المنقذ** ••• ص١٢ • ويعزو ابن صاعد في **طبقات الامم** ••• ص٢٢ هذه الفكرة الى انباذ وقليس • ويكرر ذلك ابن القفطي في : **تاريخ الحكماء** •• ج١ • ص ٣٧ وابن ابي اصيبعة : **عيون الانباء** •• ص١٦ • كما يقارن الشهرستاني بين فكرة العلاف هذه وفكرة التثليث المسيحية ويراهما سواء • ج١ • ص٥٤ • ان نسبة قول العلاف الى ارسطو والمسيحية موضع نظر فاما الاول فاوضح اعلاه واما عن النصرانية فهو واضح انظر : ونستك :
A.J. Wensink : *Muslim Creed*. p. 70

والبير نصري نادر : **المعتزلة** ج١ • ص٣٧ — ٣٨ • وقارن ذلك بمكدونالد :
D.B. Macdonald : *Development*. p. 146.

وانظر : التفاصيل عن ذلك في جار الله : المعتزلة • ص٦٣ — ٧٩ •

(١٦) الاقتباس عن الشهرستاني : **الملل** ••• ج١ • ص٥٣ • وتجده مثله في : **الاقدام** ص١٨٠ والاشعري : **مقالات** ••• ج١١ • ص٤٨٥ • وقارن ذلك بارسطوا :—
Aristotle : Metaph. 12. 1072b 26 and 1074b 25 and 34;

وقارنه ايضا مع ابن رشد : **تفسير ما وراء الطبيعة** • ج٣ • ص١٦١٥ ن فما بعد وكذلك ١٦١٥ ن فما بعد و ١٦٩٢ ن فما بعد •

(١٧) انظر :
Aristotle : *Metaph* Bok. XII, 1074 b 15;

وابن رشد : **تفسير ما وراء** •• ج٣ • ص١٦٩٢ • وكذلك رسل :
B. Russel : *History* . . . p. 180—181.

و فورسيث :
Forsyth : *God and His World* pp. 64—65.

وروس :
W. D. Rose : *Aristotle*. pp. 181—186.

ومحمد غلاب : **مشكلة الالوهية** • ص٤٣ فما بعد • ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية • ص١٨١ — ١٨٢ •

(١٨) هذا هو رأي جلبي في تعليقه على كتاب المواقف للايجي الذى يرى مثل هذا الرأي • انظر : **المواقف** • ج١ • ص٣٥٥ •

(١٩) الاشعري : **مقالات** ••• ج١ • ص٣٦ ، ٣٩ • وكذلك : ابن حزم : **الفصل** ••• ج١ • ص١٢٦ فما بعد • وابن ابي الحديد : **شرح نهج البلاغة** • ج٣ • ص٢١٨ •

(٢٠) انظر اعلاه • حاشية رقم (٩) •

(٢١) **الانتصار** : ص٤٩ ـ ٥٠ ، **المقالات** •• ج١ • ص١٥٨ ـ ١٦٠ ، **المسائل** ••• ص١٢ ، **الفرق بين الفرق** • ص١٦٣ ـ ١٦٥ ، **الفصل** ••• ج٤ • ص٢٠٢ وج٥ • ص٤٢ ، **أوائل المقالات** للمفيد : ص٢٢ ، **البدء والتاريخ** • ج١ • ص٣٨ ، **الملل** ••• ج١ • ص٧٢ ، ٧٨ ، **الاقدام** ••• ص ١٥١ ، **المحصل** ••• للرازي • ص ٣٤ وكذلك كتابه **الاربعين** ••• ص٥٣ ـ ٥٩ •

(٢٢) **الاقدام** ••• ص١٥١ ، **المحصل** ••• ص٣٧ ، **الاربعين** للرازي • ص٥٩ ـ ٦٩ **ورسائل ابن تيمية** • ج٤ • ص٦ • وكذلك تريتون :

A.S. Tritton : *Muslim Theology*. p. 140.

(٢٣) الاشعري : **مقالات** •• ج١ • ص١٥٩ ، ج٢ • ص٤٩٥ •

(٢٤) **مقالات** ••• ج١ • ص١٦٠ ، ج٢ • ص٥٢٢ ، **المسائل** ••• ص١٢ • **والفرق بين الفرق** • ص١٦٥ • **والتبصير** • ص٧٨ ـ ٧٩ •

(٢٥) **المسائل** ••• ص١٢ •

(٢٦) **المقالات** ••• ج١ • ص١٦٠ •

(٢٧) **البدء والتاريخ** • ج١ • ص٣٨ •

(٢٨) **المسائل** ••• ص١٢ •

(٢٩) هذه الفكرة لا تنسب الى الخياط الا في المصادر المتأخرة ابتداء بالمفيد : **اوائل المقالات** • ص٧٩ • ومن ثم البغدادي : **الفرق** •• ص ١٦٥ **والفصل** ••• لابن حزم • ج٤ • ص٤٢ • **والتبصير** • ص٧٨ • **والملل** • ج١ • ص٧٣ • **والمحصل** •• ص٣٨ • **والخطط** ••• للمقريزي • ج٢ • ص٣٤٨ •

(٣٠) اي : وفي القول بقدمها •

(٣١) اي : انهم اثبتوا قدم اشياء غيرالله وبما ان العالم هو غيرالله فقد اثبتوا قدم العالم •

(٣٢) في النص : لم يزل •

(٣٣) اي هو ليس انشاء من لا شيء بل ايجادا من موجودات كما يصنع النجار الكرسي من الخشب •

(٣٤) الماتريدي : التوحيد (مخطوط) ٠ ص ٨٢ ، ١٢٥ ٠

(٣٥) ميز بين « طينة » و « هيولى » الماتريدي فى : **التوحيد** ٠٠ ص٨١ ٠ ولكنه في ص٦٠ يستعمل الكلمتين بمعنى واحد ٠ وثمة كتب كثيرة تظهر ان الكلمتين كانتا تدلان على معنى واحد ابتداء بالكندي : رسائل **الكندي الفلسفية** ٠ ج١ ٠ ص١٦٦ ٠ والباقلاني : **التمهيد** ٠ ص٣٣ ٠ والفيومي : **الامانات والاعتقادات** ٠ ص٣١ ٠ والبلخي : **البدء** ٠٠٠ ج١ ٠ ص ١٤٠ ــ ١٤٣ والمسعودي : **التنبيه والاشراف** ٠٠ ص٩٣ ٠ والخوارزمي : **مفاتيح العلوم** ٠٠ ص ١٣٦ ٠ ومما هو ملاحظ ان الكلمة « طينة » لا وجود لها في **رسائل اخوان الصفاء** ٠ انظر كذلك بنس : **مذهب الذرة** ٠٠٠ ص ٤٠ حيث يعتمد فيشرح معنى طينة على ابن حزم : **الفصل** ٠٠٠ ج١ ٠ ص٣٤ ٠ وكذلك ج٥ ٠ ص٧٠ ٠ وكذلك : مقدمة رسائل الكندي ٠ حاشية ٢ على ص١٦٦ ج١ ٠ وكذلك : **سرح العيون** لابن نباته ٠ ص٢٥ ٠

(٣٦) في الاصل : انهم ٠

(٣٧) **التوحيد** ٠ ص٨٢ ، ١٢٣ ٠

(٣٨) الماتريدى : شرح الفقه الاكبر ٠ ص٢٥ ٠ وانظر عن معنى هؤلاء جميعا : اطروحتي ص٢٠١ ٠ حاشية (١) ٠

(٣٩) **رسائل اخوان الصفاء** ٠ ج٤ ٠ ص٥٢ ٠

(٤٠) **التمهيد** ٠ ص٦ ٠ **والانصاف** ٠ ص١٥ ــ ١٦ ٠

(٤١) **البدء** ٠٠٠ ج١ ٠ ص٣٨ ٠

(٤٢) انظر ما بعد ، الحواشي ٨٧ وما بعدها ٠

(٤٣) ابن سينا : **الشفاء** قسم الالهيات ، ج١ ٠ ص٣٣ ، ٣٤ ٠

(٤٤) **اوائل المقالات** ٠ ص٧٩ ٠ وانظر اعلاه حاشية رقم ٢٩ ٠

(٤٥) في الاصل : لم يزل ٠

(٤٦) في الاصل : يكون ٠

(٤٧) **أصول الدين** ٠ ص٧١ ٠

(٤٨) **الفرق بين الفرق** ٠٠٠ ص١٦٥ ٠

(٤٩) كذلك ٠

(٥٠) الحواشي (٨٦) فما بعد ٠

(٥١) الرازي : **مناظرات** ٠٠ ص٢٥ ٠

(٥٢) **التبصير** ٠٠٠ ص٦١ ، ٧٨ ٠

(٥٣) **الفصل** ٠٠٠ ج٥ ٠ ص٤٢ فما بعد ٠

(٥٤) **تلبيس ابليس** ٠ ص٨٣ ٠

(٥٥) **الاقدام** ٠٠٠ ص٣٣ ، ١٦٧ ٠

(٥٦) كذلك .. ص١٦٨ .

(٥٧) كذلك .. ص١٥٩ .

(٥٨) السهروردي : **المقاومـــات** . ص١٢٥ ، **المشارع والمطارحات** . ص٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

(٥٩) المسائل .. ص١٢ فما بعد .

(٦٠) **المحصل** ... ص٣٩ ـ ٤٣ ، **الاربعين** . ص٥٣ ـ ٦٨ **ومعالم اصول الدين** . ص ٩ ـ ١١ .

(٦١) **الاقدام** ... ص ١٥٥ .

(٦٢) **المحصل** ... ص ٣٧ .

(٦٣) كذلك .

(٦٤) ما بين العلامتين هو لابن رشد ايضا .

(٦٥) **تهافت التهافت** . ص١٠٥ ، ١٠٦ .

(٦٦) في الاصل : يكون من غير عدم .

(٦٧) الكشف عن مناهج الادلة . ص ٣٣ .

(٦٨) **رسائل ابن تيمية** . ج١ . ص٦٧ ، ١٧٥ ، ج٤ . ص٦ ـ ١٠ . **وفتاوى ابن تيمية** . ج٥ . ص٩٢ فما بعد . **والرد على المنطقيين** . ص٣٤٧ .

(٦٩) الكستلي على **العقائد العضدية** للتفتازاني . ص٢١ .

(٧٠) **الانتصار** . ص١٩ ـ ٢٠ ، ٢١ ، ٤٦ ، ٦٩ ، ١٢٣ .

(٧١) **الانتصار** . ص٨٢ فما بعد .

(٧٢) **الانتصار** . ص٨١ فما بعد .

(٧٣) **الانتصار** . ص١٣ ـ ١٤ .

(٧٤) **الانتصار** . ص٥٠ .

(٧٥) القرآن ٥ : ١ : ٢١ .

(٧٦) الرازي : **تفسير** ج٥ . ص ٢٦٣ ، البزدوي : **اصـــول الـــدين** ص٢١٤ فما بعد .

(٧٧) القرآن : ١٨ : ٢٣ ـ ٢٤ .

(٧٨) الرازي : **تفسير** . ج٥ . ص٤٧٣ ، البزدوي : **اصـــول** ... ص٢١٤ فما بعد .

(٧٩) القرآن : ٢٢ : ١ .

(٨٠) البزدوي : **اصول** ... ص٢١٤ فما بعد ، ابن تيمية : **الرسائل** . ج٤ . ص١٥ ، ابن حزم : **الفصل** ... ج٥ . ص٤٢ ، الماتريدي : **شرح الفقه** . ص٢٥ .

(٨١) القرآن . ٢ : ٢٨٤ .

(٨٢) الرازي : **تفسير** • ج٢ • ص٣٧٨ ، ج٦ • ص١٤٠ ، والبزدوي : **اصول** • ص٢١٩ •

(٨٣) القرآن : ٣٦ : ٨٢ •

(٨٤) الرازي : **تفسير** • ج٦ • ص٨١ ، والبزدوي : **اصول** • ص٢١٤ ، وابن تيمية : **رسائل** ج٤ • ص١٥ • اما جواب خصوم المعتزلة فيوجد في كتب التفسير القديمة مثل : البيضاوي : **تفسير** • ج١ • ص١٨٤ ، والمرزوقي : **الازمنة والامكنة** ج١ • ص٢٣ •

(٨٥) انظر الحواشي اعلاه رقم ٧٦ فما بعد •

(٨٦) الاشعري : **مقالات** ••• ج١ • ص١٥٩ •

(٨٧) كذلك • ج٢ • ص٤٩٥ •

(٨٨) كذلك • ج١ • ص١٥٩ •

(٨٩) كذلك • ج٢ • ص٤٩٥ •

(٩٠) كذلك ج٢ • ص٣٠٤ •

(٩١) كذلك • ج٢ • ص٣١٦ •

(٩٢) كذلك • ج٢ : ص ٤٤٨ •

(٩٣) ج١ • ص ١٧٣ ، ١٨٧ •

(٩٤) كذلك • ج١ • ص١٩٦ •

(٩٥) كذلك ج٢ : ص ٥١٩ •

(٩٦) كذلك ج١ • ص١٦١ — ١٦٢ ، ج٢ • ص٥٢٤ •

(٩٧) **رسائل اخوان الصفاء** • ج٣ : ص٣٣٥ •

(٩٨) **تلخيص المحصل** ••• ص٣٨ • حاشية (١) •

(٩٩) **المسائل** ••• ص١٩ •

(١٠٠) **المسائل** ••• ص١٢ •

(١٠١) **المسائل** ••• ص١٢ — ٢١ •

(١٠٢) ابن سينا : **الشفاء** • قسم الالهيات • ج١ • ص٣٣ • قارن ذلك بما يقوله السهروردي • واليك نص قوله : « اعلم ان الزاعم ان الشيئية اعم من الوجود — معللا بأن المعقول الذي لا وجود له خارج الذهن شيء وليس بموجود — كانه غفل عن المعقول المذكور : كما انه شيء في العقل هو موجود فيه وكما انه في الاعيان غير موجود فليس بشيء فيها » انظر : **المقاومات** • ص١٢٥ • وكذلك يوجد شبيه لهذا في **المشارع** ص ٢٠٨ — ٢٠٩ •

(١٠٣) قدم محمد عبده تفسيرا مشابها في تعليقه على الدواني • ص١٦٦ — ١٦٧ •

(١٠٤) يستثنى من ذلك مصطفى الغرابي في : **تاريخ الفرق الاسلامية**

حيث يقدم ملاحظة عابرة في تأييد اخلاص المعتزلة للخلق من عدم محض ٠ ص٦٩ ــ ٧٠ ٠

(١٠٥) امثلة : اولري وهورتن وجارالله : انظر :ــ

O'Leary : *Arabic Thought* . . . p. 132;

Horten : *Die philosophischen systeme*. p. 147. Note one.

عن مذهب الذرة لبنس (الترجمة العربية ٠ ص١١٥) ٠
وجارالله : المعتزلة ٠ ص٥٨ ٠

(١٠٦) البير نصري نادر : المعتزلة ٠ ج٢ ٠ ص٤٢ ، ١٢٩ ، ١٣٧ ، ١٤٥

(١٠٧) يكرر هذا الراي حنا الفاخوري وخليـل الجـر في كتابهما : **تاريخ الفلسفة العربية** ٠ ج١ ٠ ص١٥٥ ــ ١٥٩ ٠

(١٠٨) ابن تيمية : **بغية المرتاد (او السبعينية)** ٠ ج٥ ٠ من الرسائل ٠ ص٩٢ ٠

(١٠٩) **الانتصار** ٠٠٠ ص١٣ ــ ١٤ ٠ وهو قـول الجبائي ايضا في **مقالاته** (يوجد نص منها بهذا الصدد في **الفرق بين الفرق** للبغدادي ٠ ص٩٤) ٠ وكذلك الأشعري : **المقالات** ج١ ٠ ص١٥٦ ٠ والمسعودي : **مروج** ٠٠٠ ج٢ ٠ ص١٥٠ ٠ وابن المرتضى : **المنية والأمل** ٠ ص٦ ٠

(١١٠) مما يذكر ان الكعبي الف كتابا في الرد على قول ابي زكريا الرازي في قدم الهيولى ٠ انظر **الفهرست** : ص٤٣٧ ٠ كما انه الف كتاب : **نقد التاج** ٠ انظر **المسائل** ٠٠ ص٦٩ وكتاب التاج هذا ينسب لابن الراوندي ليثبت فيه قدم العالم ٠ انظر : **الخياط** : ص١٢ ، **والفهرست** : ٢٦٥ وابن عساكر : **تبيين كذب المفتري** ٠ ص١٢٩ ٠ **وشرح نهج البلاغة** لابن ابي الحديد ج٣ ٠ ص٢٣٩ ٠ **وفتاوى** ابن تيمية ٠ ج٥ ٠ ص٢٠١ ٠

(١١١) انظر الفصل الرابع من القسم الثاني من اطروحتي ٠

(١١٢) **الانتصار** ٠ ص١٤٠ ، **المقالات** ٠٠٠ ج١ ٠ ص١٥٦ ٠

(١١٣) **المقالات** ٠ ج١ ٠ ص٢٩٧ ٠ وقارن ذلك بما في شرح الفقه الاكبر المنسوب للماتريدي ص١٤ أن الكرامية قالوا : « كما يقال ــ الله ــ شيء لا كالاشياء كذلك يقال جسم لا كالاجسام » ٠

(١١٤) **التوحيد** ٠٠ ص٦٩ ٠

(١١٥) **الانتصار** ٠ ص٨٠ ٠ وضد هذا ما يقوله عنه الاشعري : **مقالات** ج١ ٠ ص٣٢ واقتبسه من بعده البغدادي : **الفرق بين الفرق** ٠٠ ص٤٩ ٠

(١١٦) انظر اعلاه حاشية ٠ رقم : ١٠٥ ٠

(١١٧) بنفس : **مذهب الذرة** ٠ ص١١٥ ٠

(١١٨) يمكن التعرف على هذه الكتابات عن الهنود وارائهم في الكتب التـالية :ــ

الفهرست • ص٤٩٨ فما بعد ، **مروج الذهب** • ج١ • ص٣٧ فما بعد **والتنبيه والاشراف** • ص٢٠١ ، **وطبقات الامم** • ص١٢ ، **وتحقيق ما للهند** ••• للبيروني • معظم الكتاب • **والملل** ••• ج٢ • ص٢٧٢ •

ومع ذلك فمن الممكن ان المسلمين اخذوا بعض اراء الهنود عن طريق الاتصال الشخصي المباشر •

(١١٩) يضاف الى ذلك فان اية مقارنة بين قول المعتزلة في المعدوم وقول الهنود تظهر ان طبيعة المشكلة عند المعتزلة تختلف عن مشكلة المعدوم عند الهنود فان الاخيرين كانوا معنيين بمشكلة الخطأ والصواب في المعرفة • هل الخطأ معرفة ام لا ؟ هل الذي يفكر بغير الموجود يفكر على الاطلاق ؟ وكيف يمكن للحكم السلبي ان يحصل ؟ وقد ناقش افلاطون عن المشكلة • انظر فاندنبرغ : **تهافت ابن رشد** • ج٢ • حاشية ١ • ص٦٧ • وكذلك زيلر :

Zeller : *Plato and the Older* . . . Ch vi, p. 226.

حيث يعطي تفصيلات كاملة مع المصادر عن فكرة افلاطون بهذا الصدد •

وباختصار : ان مشكلة البحث في المعدوم عند الهنود مشكلة انسانية بينما هي عند المعتزلة ميتافيزيقية تتعلق بكيف يعلم الله المعدوم وما هو ؟ انظر : راندال •

H.M. Randle : *Indian Logic in the Early Schools,* p. 328 ff.

(١٢٠) بنس : **مذهب الذرة** • ص ١١٥ •

(١٢١) بدوي : **افلوطين عند العرب** • ص١ فما بعد • ص٢١ • وقد ترجم كتاب ثيولوجيا هذا الى العربية بواسطة عبدالله بن ناعمة الحمصي (ت ٢٢٠هـ) انظر : **الفهرست** • ص٣٦٤ ، وعمر فروخ : **العرب والفلسفة اليونانية** • ص ١٥٢ ويرى اولري ان الكتاب ترجم حوالى سنة ٢٢٦هـ • كتابه السابق • ص١١٦ •

(١٢٢) **المقالات** •• ج١ • ص١٥٦ •

(١٢٣) القرآن • ١١ : ٦ ، ٢٣ : ٦٢ •

(١٢٤) مذهب الذرة • ص١١٥ •

(١٢٥) هذه الفكرة تنسب على العموم الى الرواقيين • انظر :ـ

Zeller : *Stoics, Epicureans, Sceptics,* p. 97.

وفاندنبرغ • كتابه السابق • ح٢ • حاشية ٦ • ص ٣ • وحاشية ٤ • ص٦٠ •

(١٢٦) كما سبق ان بينا في متون الحواشي ٧٥ فما بعد اعلاه •

(١٢٧) فاندنبرغ • كتابه أعلاه • حاشية ٧ ص ٦١ وحاشية ٤ • ص ٦٠ •

المراجع العربية(*)

١ – أبو رشيد : كتاب المسائل في الاختلاف بين البصريين والبغداديين • ليدن ١٩٠٢ •

٢ – الاشـــعري :

أ – كتاب الابانة عن اصول الديانة • حيدرآباد ١٩٤٨ •

ب – اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع • القاهرة ١٩٥٥ •

ج – مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين • نشر رتر • اسطنبول ١٩٢٩ (في جزئين) • وتوجد له طبعة اخرى بتحقيق محمد محيي‌الدين حميد القاهرة ١٩٥٠ •

٣ – بدوي • عبدالرحمن :– افلوطين عند العرب • القاهرة ، ١٩٥٥ •

٤ – البغدادي • عبدالقاهر :– الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم • نشر محمد بدر • القاهرة ، ١٩١٠ •

٥ – الباقـــلاني :

أ – التميد • نشر ريشارد ماركارثي • بيروت ١٩٥٧ •

ب – الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به • نشر محمد زاهد الكوثري • طبعة ثانية ، القاهرة ١٩٦٣ •

٦ – البزدوي • محمد بن محمد بن عبدالكريم : اصول الدين • نشر هانس بيتر لنس • القاهرة ١٣٨٣ •

٧ – البيروني : كتاب في تحقيق ما للهند من مقولة • حيدر آباد ١٩٥٨ •

٨ – فروخ ، عمر : العرب والفلسفة اليونانية • بيروت ١٩٦٠ •

٩ – غلاب ، محمد : مشكلة الألوهية • القاهرة ، ١٩٤٧ •

١٠– الغرابي ، علي مصطفى : تأريخ الفرق الاسلامية • القاهرة ، ١٩٥٩ •

١١– غرابة ، حمودة : الاشعري • القاهرة ، ١٩٥٣ •

١٢– ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة • نشر محمد ابو الفضل ابراهيم • القاهرة ، ١٩٥٩ •

١٣– ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء • نشر مولر • جوتنجن ١٨٨٤ (في جزئين) •

(*) ترتيب المصادر هنا على اساس تسلسل الحروف الانكليزية •

١٤ـ ابن عساكر : تبين كذب المفتري فيما نسب الى الامام الاشعري • نشر القدسي • دمشق ، ١٣٤٧هـ •
١٥ـ ابن باويه ، القمي : كتاب التوحيد • طهران ١٣٧٥هـ •
١٦ـ ابن حزم : الفصل في الملل والنحل • القاهرة ، ١٣١٧هـ •
١٧ـ ابن الجوزي : تلبيس ابليس • القاهرة ١٩٢٨ •
١٨ـ ابن المرتضى ، احمد بن يحيى :ـ المنية والامل • نشر سير توماس ارنولد • ليبزج ١٩٠٢
١٩ـ ابن النديم : الفهرست • مطبعة الاستقامة • القاهرة (بلا تاريخ) •
٢٠ـ ابن نباته ، جمال الدين : شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون • طبعة رابعة القاهرة ، ١٣٢١هـ •
٢١ـ ابن رشـد :
أ ـ تهافت التهافت (انظر قائمة الكتب الانكليزية تحت فاندنبرغ) •
ب ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال •
جـ ـ الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة • كلاهما في : فلسفة ابن رشد • نشر مولر • مونيخ ، ١٨٥٩ •
٢٢ـ ابن صاعد : طبقات الامم • نشر لويس شيخو • بيروت ، ١٩١٢ •
٢٣ـ ابن سينا : الشفاء ، قسم الالهيات • نشر سيد زيد مع مقدمة لابراهيم مدكور • القاهرة ، ١٩٦٠ (في جزئين) •
٢٣ـ ابن تيميه :
أ ـ التسـعينية • | كلاهما في : مجموعة فتاوى ابن تيمية •
ب ـ بغية المرتاد • | القاهرة ، ١٣٢٩هـ •
جـ ـ الرد على المنطقيين • نشر عبدالصمد شرف الدين • بومبي ، ١٩٤٩ •
د ـ رسائل ابن تيمية • المنار ، القاهرة ، ١٣٤١ ـ ١٣٤٩هـ •
٢٥ـ اخوان الصفاء : رسائل اخوان الصـفاء • نشر خيرالـدين الزركلي • القاهرة ، ١٩٢٨ •
٢٦ـ الاصفهاني ، ابو علي المرزوقي : الازمنة والامكنة • حيدرآباد ، ١٣٣٢هـ •
٢٧ـ الاسفرائيني : التبصير في الدين • نشر عزت عطار الحسيني • دمشق ، ١٩٤٠ •
٢٨ـ جار الله ، زهدي حسن : المعتزلة • القاهرة ١٩٤٧ •
٢٩ـ الجيلاني ، عبدالقادر : الغنية لطالب طريق الحق • القاهرة ، ١٩٥٦ •

٣٠ـ الجرجاني ، السيد الشريف علي بن محمد :ـ شرح المواقف · اسطنبول ، ١٢٨٦هـ · وضمنه روج المواقف وشرح جلبي عليه ·

٣١ـ كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية · طبعة ثالثة · القاهرة ، ١٩٥٣ ·

٣٢ـ الكستلي : حاشية على شرح العقائد النسفية · الاستانة ، ١٣٢٦هـ ·

٣٣ـ الخوارزمي ، محمد بن احمد : مفاتيح العلوم ، نشر فان فلوتن ، ليدن ، ١٨٩٥ ·

٣٤ـ الخياط ، ابو الحسين :ـ مفاتيح العلوم ، نشر فان فلوتن ، ليدن ، ١٨٩٥ ·

٣٤ـ الخياط ، ابو الحسين :ـ كتاب الانتصار ، نشر نيبرج · القاهرة ١٩٢٥ ·

٣٥ـ الكندي : رسائل الكندي الفلسفية · نشره ابو ريده مع مقدمة تحليلية في جزئين · القاهرة ، ١٩٥٠ ، ١٩٥٣ ·

٣٦ـ الكليني ، ابو جعفر : الكافي في علم الدين · طبعة جديدة · طهران ، ١٣٨١هـ ·

٣٧ـ المقدسي ، مطهر بن طاهر :ـ البدء والتاريخ · نشر كليمنت هوارت · باريس ١٨٩٩ ـ ١٩١٩ ·

٣٨ـ المقريزي ، تقي الدين : الخطط ، بولاق ، القاهرة ، ١٢٧٠ ·

٣٩ـ المفيد ، ابو عبدالله : اوائل المقالات في المذاهب والمختارات · ومعه كتاب : شرح عقائد الصدوق · له ايضا · تبريز ، ١٣٧١هـ · مع حواشي وتعليقات للزنجاني والسيد هبة الدين الشهرستاني ·

٤٠ـ محمد عبده : حاشية على شرح العقائد العضدية · نشرها سليمان دنيا بعنوان : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين · القاهرة ، ١٩٥٨ ·

٤١ـ نادر ، البير نصري نادر : المعتزلة · في جزئين · الاسكندرية ، ١٩٥٠ ·

٤٢ـ القفطي ، جمال الدين : تاريخ الحكماء · ليبزج ، ١٣٢٠هـ ·

٤٣ـ الرازي ، فخرالدين :

أ ـ محصل افكار المتقدمين والمتاخرين · القاهرة ، ١٣٢٣هـ ·

ب ـ معالم اصول الدين · على حاشية المحصل ·

جـ ـ كتاب الاربعين في اصول الدين · حيدرآباد ١٩٣٥ ·

د ـ تفسيره باسم : معاليم الغيب · ثمانية اجزاء · القاهرة ١٨٩٠ ـ ١٩٩١ ·

هـ ـ مناظرات في بلاد ما وراء النهر · حيدرآباد ، ١٣٥٥ ·

٤٤ـ سعديا الفيومي ، سعيد بن يوسف : الامانات والاعتقادات . ليـدن ، ١٨٨١ .

٤٥ـ الشهرستاني :

أ ــ كتاب الملل والنحل . نشـر محمد فتح‌الله بدران . في جزئين . القاهرة ١٩٥٦ .

ب ــ نهاية الاقدام في علم الكلام . نشره بالعربية وترجمة الى الانكليزية الفريد غليوم . لندن ، ١٩٦٤ .

٤٦ـ السهروردي ، شهاب‌الدين يحيى بن حبش :

أ ــ المقاومات | كلاهما في : مجموعة في الحكمة المشرقية
ب ــ المشارع والمطارحات | نشرها هنري كوربن . اسطنول ١٩٥٤

٤٧ـ التفتازاني ، سعدالدين : شرح العقائد النسفية ، الاستانة ، ١٣٢٦هـ .

٤٨ـ الطوسي ، نصيرالدين : تلخيص المحصل (مع المحصل للرازي) . انظر اعلاه رقم ٤٣ . أ .

المخطـوطات

١ ــ الماتريدي ، ابو منصور : التوحيد . كمبردج . Add : 3651

٢ ــ النسفي ، ابو معين ميمون ابن محمد : تبصرة الادلة . بدار الكتب المصرية (٤٢ ب ع ٢٢٨٧) .

٣ ــ السباكي ، فخرالدين : رسالة في الكلام . كمبردج (or .452)

المراجع باللغات الاجنبية

1. H.M. al-Alousi :— The Problem of Creation in Islamic Thought.
2. Aristotle : Metaphysica, In vol. VIII of : The Works of Aristotle, Tr. into English, under the Editorship of W.D. Ross, Oxford 1908.
3. Bergh, Van Den; Averroes' Tahafut al-Tahafult. Tr. fram Arabic with Introduction and Notes, Oxford, 1954 (Two Vols).
4. Forsith, Thomas Miller : God and His World, London, 1952.
5. Macdonald, D.B : The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London, 1903.
6. O'Leary, De Lacy : Arabic Thought and Its Place in History, London, 1922.
7. Pines, S., :— Beitrage Zur Islamischen Atomendlehre - 1936.(١)
8. Randle, H.M., :— Indian Logic In The Early Schools, Allahabad, 1930.
9. Ross, W.D. :— Aristotle, 5th ed, London, 1964.
10. Russel, B. :— History of Western philosophy, New ed., London, 1961.
11. Taylor, A.E. :— 1 — Timaeus and Critias, London, 1929.
    2 — Plato The Ma n and His Works, London, 1960.
12. Tritton A.S., :— Muslim Theology, London, 1947.
13. Wensink, A.J. The Muslim Creed, Cambridge, 1932.
14. Zeller. E. :— 1 — Plato and the Older Academy, Tr Into English by Sarah Frances . . . . London, 1876.
    2. Storics, Epicureans, and Sceptics, Tr Into English by O.J. Reichel, London, 1870.

---

(١) ترجمة أبو ريدة بعنوان : مذهب الذرة عند المسلمين • القاهرة ، ١٩٤٨ •



كتاب البئر

لابن الاعرابي ١٥٠ ـ ٢٣١ [1]

تحقيق نوري حمودي القيسي
معيد في قسم اللغة العربية

هو ابو عبدالله محمد بن زياد الكوفي ، من موالي بني هاشم ، وكان ابوه عبداً سندياً ، لا عربياً اعرابياً ، وانما قيل لولده « ابن الاعرابي » تشبيها له بالاعراب ، وقد عرف بكثرة سماعه ، وروايته لاشعار القبائل ، وحفظه للاخبار ، ولم يكن في الكوفيين اشبه برواية البصريين منه ، ثقة لا يقول الا ما يسمعه ، وكان يزعم أن الاصمعي ، وابا عبيدة لا يحسنان قليلاً ولا كثيراً ، وهذا ما دفع الاقليدسي الى عدم قراءة كتبه ، اذ ان هذا الزعم انتقاص لقدر الشيخين ـ الاصمعي وابي عبيدة ـ .

كان ربيبا للمفضل الضبي ، الراوية المشهور ، وكان المفضل زوج امه ، فروى عنه المفضليات ، وروى عن الكسائي ، وابن السكيت ، وابي العباس احمد ابن يحيى ثعلب ، واخذ عنه الاصمعي .

شافه ابن الاعرابي الاعراب ، وروى عن جماعة من فصحائهم ، وعُرف بميله الى دراسة الكتب ، وتدقيق النظر فيها ، شأن العالم الذي يتوخى الدقة ، ويسعي لتحقيق ما يُعرض له من المسائل . حدث ابو عمران قال : « كنت عند ابي ايوب احمد بن محمد بن شجاع ، فبعث غلامه الى ابن الاعرابي ، يسأله المجيء اليه ، فعاد اليه الغلام ، فقال : « قد سألته ذلك ، فقال لي : « عندي قوم من

(١) انظر ترجمته في طبقات النحويين واللغويين / ٢١٣ والفهرست ١ / ٦٩ وتاريخ بغداد ٥ / ٢٨٢ ونزهة الالبا / ٢٠٧ ومعجم الادباء ١٨ / ١٨٩ ووفيات الاعيان ١ / ٤٩٢ والوافي بالوفيات ٣ / ٧٩ وبغية الوعاة / ٤٢ وشذرات الذهب ٢ / ٧٠ ـ ٧١ .

الاعراب ، فاذا قضيتُ أربي معهم أتيت . » قال الغلام : « وما رأيت عنده احدا ، الا أني رأيت بين يديه كتبا ينظر فيها ، فينظر في هذا مرة ، وفي هذا مرة » ثم ما شعرنا حتى جاء ، فقال ايوب : « انه ما رأى عندك احدا ، وقد قلت له : « انا مع قوم من الاعراب ، فاذا قضيت اربي معهم أتيت » .

فانشد :

لنا جلساء ما نمَلُّ حديثهم ألبّاءُ مأمونون غيباً ومَشــهدا
يُفيدوننا من علمهم علم مامضى وعقلاً وتأديباً ورأياً مُسـدّدا
فلافتنةٌ تُخشى ولاسوءُ عشرةٍ ولا نتّقي منهم لساناً ولا يــدا
فانقلت: امواتٌ فما انت كاذبٌ وان قلت : احياءٌ فلستُ مفنّدا

وكان يملي على الناس من حفظه ، ولا يقرأ في كتاب ، قال ثعلب : « شاهدت ابن الاعرابي ، وكان يحضر مجلسه زهاء مائة انسان ، وكلٌ يسأله ، أو يقرأ عليه ، ويجيب من غير كتاب » . قال : « ولزمته بضع عشرة سنة ، ما رأيت بيده كتاباً قط ، وما اشك أنه املى على الناس ما يُحمل على أجمال » .

وقد حفلت كتب اللغة ومعجماتها باقواله ونوادره ، وارائه ، وقلما يخلو كتاب منها . أما ولادته فكانت في الليلة التي مات فيها الامام ابو حنيفة كما قال ثعلب ، وذلك سنة ١٥٠ ، وتوفي بسر من رأى في اواخر خلافة الواثق سنة ٢١٣ .

اما اثاره ، فهي كثيرة ، ولم يصل الينا منها سوى ما اوردته كتب اللغة والادب من أقواله ورواياته ، واثبت ابن النديم ، وياقوت ، وابن خلكان ، وغيرهم طائفة من مصنفاته في اللغة والاخبار والشعر ، منها كتاب الانواء وكتاب صفة النخل ، وكتاب صفة الزرع ، وكتاب النبات ، وكتاب النوادر ، وكتاب نسب الخيل ، وكتاب تاريخ القبائل ، وكتاب تفسير الامثال .

وكان ذكر هذه الكتب يتفاوت عند المؤرخين ، أما كتاب البئر هذا فلم يأتِ على ذكره احد من المتقدمين .

مخطوطة البئر

وقفت على نسخة مخطوطة من كتاب البئر لابن الاعرابي بين مخطوطات مكتبة معهد الدراسات الاسلامية في بغداد ، وهي ضمن مجموعة تحتوي على كتاب الخيل للاصمعي ، وكتاب البئر لابن الاعرابي ، ومجموعة فوائد شريفة منقولة من كتاب الخيل لابي عبيدة ، وهي نسخةحديثة الكتابة ، يشيع فيها الغلط والتصحيف، ولم تذيل بتاريخ الكتابة .

وكنت قبل هذا على علم بنسخة من كتاب البئر ، نشرت في مجلة المقتبس ، الدمشقية ، في المجلد السادس من سنة ١٣٢٩ – ١٩٢٢ ، وقد عني بنشر هـذه النسخة ، والتعليق على حواشيها ، السيد محمود شكري الآلوسي ، وتكاد تكون هذه النسخة مطابقة للنسخة الاولى في تصحيفها ، وتحريفها وخطئها .

أما النسخة التي اشار اليها بروكلمن[١] ، فقد علمت بأنها النسخة التيطبعت في المقتبس نفسها ، وعليه فان النسخ الثلاث التي ذكرتها متشابهة الاصـــول ، لا تكشف لنا عن الابهام واللبس الذي يكتنف بعض الصفحات .

ومن المصادفات الحسنة أن يكون الاخ الفاضل ، عبدالله الجبوري ، امـين مكتبة الاوقاف منهمكا في أعداد فهارس مخطوطات المجمع العلمي العراقي ، فأهتدى – جزاه الله خيراً – الى نسخة أخرى من كتاب البئر ضمن مجموعة لغوية وادبية ، مصورة عن دار الكتب المصرية ، تحت رقم ١٦٦ مجاميع ، من ورقة ٤٢ – ٤٥ ، وتاريخ كتابتها [١٢٠٥] هجرية .

وهي اوضح النسخ الموجودة واكثرها ضبطاً واكملها من حيث التصحيـح والكتابة ، فكانت عونا لحل بعض ما اشكل في النسخ المتقدمة ، فللاخ الجبوري جزيل الشكر على فضله هذا ، ووفقه الله لكل خير .

---

(١) بروكلمن : تاريخ الادب العربي ٢/٢٠٥ .

اما عملي ، فكان تصحيح التحريفات ، والتصحيفات التي كثرت في الكتاب ، وتعديل الاغلاط التي امتلأ بها ، وشاعت بين سطوره ، ثم عملت على اكمال ماسقط في بعض المواضع ، وترتيب ماجاء مضطربا من الجمل ، مستعينا في كل ذلك على كتب اللغة في اغلب الاحيان ، لضبط الالفاظ ، وكتب الادب ، ودواوين الشعر ، لضبط الشواهد ، وتخريجها ، وشرح ما كان في حاجة إلى شرح •

ولا تفوتني الاشارة ، الى الجهد الذي بذله الدكتور الفاضل حسين نصّار في ضبط بعض الكلمات ، وارشاده لي اثناء عملي الى التوجيه الصحيح ، والتخريج المقبول في تصحيح بعض النصوص المضطربة ، فله مني افضل الثناء ، واطيب الشكر •

ويكفيني من كل هذا اني بذلت كل ما في وسعي باخلاص ، وعسى الله أن يوفق الى نسخ اخرى من مخطوطاته اكثر استيعابا ، تكمل بعض ما حاولت تكملته ، وتسد بعض ما فاتني •

ومن الله استمد الحول والقوة والتوفيق ؟

١٧ رمضان ١٣٨٥ نوري حمودي القيسي
٩ كانون ثاني ١٩٦٦

كتاب البئر

لابن الأعرابي

بسم الله الرحمن الرحيم

أخبرنا الشيخُ الامامُ ابو محمد عبدُالله بنُ احمد بن احمد بن احمد بن الخشاب[1] ، قراءةً عليهِ وانا اسمعُ بجامع القصر من مدينـــة السلام ، يوم الجمعة ، ثالث عشرين ، شـهر الله [الاصم][2] من سـنـة خمس وخمسين وخمسمائة قال : اخبرني القاضي ابو الحسين محمدُ بنُ محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء[3] ، قال : انبأنا الشيخُ ابو محمد الحسن بن علي بن محمد الجوهري[4] ، قال : اخبرني ابو عمر محمد بن العباس بن حيّويه الخزاز[5] ، قراءة عليه في شهر رمضان سنة احدى وثمانين وثلاثمائة ، قراءة عليه في شـــهر رمضان سنة احدى وثمانين وثلاثمائة ، قال : قرأ هذا الكتاب [ابو الحسن][6] الرزاز[7] ، على ابي عبدالله محمد بن احمد الحُكيمي[8] ، سنة اربع وثلاثين وثلاثمائة ، وانا حاضر اسمع قال : حدثنا ابو العبـــاس احمد بن زيد بن سيّار الشيباني النحوي ، المعروف بثعلب[9] ، عن ابن الاعرابي :

---

(١) ترجمته في المنتظم (وفيات ٥٦٧) ، ومعجم الادباء ٤ : ٢٨٦ ، وتاريخ ابن الاثـير ١١ / ١٥٢ ، وابـن خلكـان ٢ : ٢٨٨ ، وتاريخ ابي الفـدا ص٢ /جـ١ / ٧١ والنجوم الزاهرة ٦ : ٦٥ وبغية الوعاة ٢٧٦ ــ ٢٧٧ .

(٢) الاصب في جميع النسخ ، وهو خطأ .

(٣) ترجمته في كتاب الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ١ / ١٧٦ .

(٤) ترجمته في تاريخ بغداد ٧ / ٣٩٣ والمنتظم ٨ / ٢٢٧ .

(٥) ترجمته في المنتظم ٧ / ١٧٠ وشذرات الذهب ٣ / ١٠٤ .

(٦) في نسخة الدراسات ابو الحسين وهو خطأ .

(٧) ترجمته في تاريخ بغداد ١١ / ٣٣٠ والانساب للسمعاني . وشذرات الذهب ٣ / ٢١٤ .

(٨) ترجمته في المنتظم ٦ / ٣٥٩ ، وشذرات الذهب ٢ / ٣٤٢ .

(٩) ترجمته في الفهرست/ ٧٤ وتاريخ بغداد ٥/ ٢٠٤ ، ونزهة الالبـا ٢٩٣ ــ ٢٩٩ وابن خلكان ١/ ٨٤ .

[قال : وقرأه الرزاز ايضا على ابي عمر ، محمد بن عبدالواحد ، غـــلام ثعلب ، على معنى التصحيح قال : صفة البئر عن ابن الاعرابي][10] .

واخبرني ايضا الشيخ الامام المهـــذب ابو الحسن علي بن عبدالرحيم بن الحسن بن عبدالملك بن ابراهيم بن عبدالملك السلمي الرقي[11] ، قراءة عليه بمدينة السلام في منزله في شعبان من سنة خمس وخمسين وخمسمائة ، قال : اخبرنـا الشيخ الحافظ ، ابو الفضل محمد بن [ناصر][12] بن محمد بن عمر السلامي[13] والفقيه ابو الحسن ، سعد الخير بن محمد بن سهل الانصاري[14] ، قراءة عليهما في صفر ، سنة أثنتين وثلاثين وخمسمائة ، فاقر به قالا : اخبرنا الشيخ ابو الحسن المبارك بن عبدالجبار الصيرفي[15] ، قراءة عليه في يوم الجمعة ، خامس عشـر صفر ، من سنة احدى وتسعين واربعمائة ، فاقر به قال : اخبرنا أبو محمد الحسن ابن علي بن محمد الجوهري ، قراءة عليه ، وانا اسمع ، في المحرم سنة احـدى وخمسين واربعمائة ، قال : اخبرنا ابو عمر محمد بن العباس بن زكريا بن حيوّيه الخزاز ، قراءة عليه في يوم الاربعاء ، النصف من شهر رمضان سنة احدى وثمانين وثلاثمائة ، قال : قرأ ابو الحسن الرزاز ، رحمه الله ، على ابي عبدالله محمد بن احمد الحكيمي ، سنة اربع وثلاثين ، وانا حاضر اسمع قال : اخبرنا ابو العباس ، احمد بن يحيى ثعلب ، عن ابن الاعرابي ، وقرأه الرزاز وانا حاضر اسمع على

---

(١٠) ما بين المعقوفتين غير موجود في نسخة الدراسـات ، والنسخة المنشورة في مجلة المقتبس ، واقتصر ذكرها على نسخة المجمع ، وهو كلام يقتضيه السياق ، والظاهر أنه ساقط من النسخ الباقية .

(١١) ترجمته في معجم الادباء ٥/٢٤٧ وبغيـــة الوعاة/٣٤١ ، وشذرات الذهب ٥/٢٥٧ .

(١٢) [الناصر] في جميع النسخ .

(١٣) ترجمته في الانساب للسماني ، وابن خلكان ٣/٥٩٦ ، وشذرات الذهب ٤/١٥٥ .

(١٤) ترجمته في شذرات الذهب ٤/١٢٨ .

(١٥) ترجمته في ميزان الاعتدال للذهبي ٣/٥ ولسان الميزان لابـن حجر ٥/٩٥ .

ابي عمر محمد بن عبدالواحد ، غلام ثعلب[١٦] ، على معنى التصحيح ، قال : صفة البئر عن ابن الاعرابي ، قراءة على ابي العباس ، احمد بن يحيى النحوي ، عن ابي عبدالله محمد بن زياد الاعرابي قال : يقال للارض اذا لم يكن فيها حفر فحفر فيها ، ارض مظلومة ، • قال الشماخ :[١٧]

واسُ رَماد كالحمامة ماثل   ونؤيان من مظلومتين كدُاهما

ويقال اذا حَضَر قعدة الرجل ، أو قعدتين ، قيل : حضر أُوقَة ، أو أُوقتين ، قال الشاعر[١٨] :

انغمس الرامي لها بين الأوق

في غيل قصباء وخيس مختلق[١٩] •

قال ابو عمر : هو أَوْقة بالفتح ، وجمعها أَوْق ، كذا سماعي من ثعلب[٢٠] ، قال ابو العباس ، الأَوْقة ، بئر الصائد ، التي يستتر [فيها][٢١] • من الوحش ، واذا ابتدأ حفر البئر ، فهي بَدْء ، فاذا حفر الى اسفل قيل قد [امتعق واعتمق][٢٢] وحفر مَعيق وعَميق ، واذا [حفر][٢٣] جانب فيها ، قيل : قد لجف قال الشاعر[٢٤] :

---

(١٦) ترجمته في تاريخ بغداد ٢ / ٣٥٦ ، ونزهة الألبا / ٣٤٥ ـ ٣٥٤ ، وتذكرة الحفاظ للذهبي ٣ /٨٩ ، وبغية الوعاة /٦٩ •

(١٧) ديوان الشماخ [السعادة ١٣٢٧] /٧٨ [وارث رماد ••] ، وفي نسخة الدراسات • في مظلومتيه كلاهما •

(١٨) الاصح أن يقال : الراجز ، والرجز لرؤبة ، وفي ديوانه : واغتمس الرامي لما بين الاوق ، و [لما] : تحريف •

(١٩) الشطر غير موجود في نسخة المجمع •

(٢٠) وفي مجالس ثعلب • الأوقه : الموضع الذي يقع فيه الطير ١ / ٢٠ •

(٢١) في نسخة الدراسات والمقتبس [بها] وهو خطأ •

(٢٢) في نسخة الدراسات والمقتبس [اعتمق وامتعق] ، ولعل التقديم والتأخير من النساخ •

(٢٣) في نسخة الدراسات والمقتبس [واذا اخذ] •

(٢٤) الاصح أن يقال : قال الراجز ، لان الرجز للعجاج كما هو مذكور في ديوانه ، وفي القسم المنسوب منه /٨٢ ، وكذلك في كتاب خلق الانسان عن ابي محمد ثابت بن ابى ثابت /١٤٩ •

بسلهبين فوق أنف أدْلفـا   اذا انتَحى مُعتَمِقاً أو لجَّفا[٢٥]

ويقال لجانب البئر : الجَال ، والجُول ، وانه لغير ذي جول [أي أنه قليل العقل ، وانه لغير متماسك الجول ، يقال ذلك للرجل اذا كان يحمق][٢٦] ، فاذا حفرها حتى يبلغ الماء ، قيل قد أنبَطَها ، والماء هو : النَّبَطْ ، وفطرها اذا كان هو ابتدأها ، واختصم الى ابن عباس رجلان في بئر فقال احدهما : بئري انا فَطَرْتها ، أي ابتدأتُها واستخرجتها ، فاذا انفذتها في الجبل قيل : بئر خَسيف ، وهي التي خُسفَ جبلُها .

قال الشماخ :

[من] الكُلى في خُسُفٍ رويّات[٢٧] .

ويقال : حفر حتى أعان واعيْن ، أي حتى استخرج الماء ، وحفر حتى أصْلَدَ ، اذا وقع على موضع صُلْبْ ، أو على حَجَرٍ ، وكذلك أكْدى قال ابو زُبيد :

ياعُثمَ أدركني فانّ ركيّتي   صَلَدَتْ فأعيَتْ أن تَبيضَ بمائها[٢٨]

وحَفَر فأجْبَل ، وقع على جَبَل ، وأسهبَ [اذا][٢٩] وقع على رَمل ، أو تراب [يغلبه] ، ويقال لتراب البئر : النجيثة والنبيثة والنَّثيلة والثَّلّة والسفاة ، قال الهذلي :[٣٠]

وقد أرسلوا فُرّاطَهمُ فتأثلوا   قَليباً سَفَاها كالاماءِ القواعدِ

(٢٥) وروي في المعاني الكبير ٢/٧٤٩ بسهلبين فوق انف أذلفا .

(٢٦) واضح ان هذه الفقرة ، ليست من متن ابن الاعرابي ، وانما هي تعليق ، ويغلب على ظني انه لاحد تلاميذه .

(٢٧) في الاصل [منه] ، وهو تحريف . والشاهد غير مذكور في ديوان الشماخ ، وانما ذكره ابن قتيبة في الشعر والشعراء/١٧٩ [ليدن] .

(٢٨) في نسخة الدراسات [صردت] ، ولا شاهد عليها في البيت .

(٢٩) غير موجودة في نسخة الدراسات والمقتبس .

(٣٠) البيت لابي ذؤيب ، انظر شرح اشعار الهذليين ١/١٩٢ ، والمعاني الكبير ٢/١٢٢٦ والمقاييس ١/٦٠ وانظر اللسان مادة [سفا] .

ويقال ماء نمير ، اذا كان يوافق الشاربة ، ويَنْجع في جلودها [واجسادها][٣١] عذبا كان أو غير ذلك ، قال حاتم[٣٢] :

وشربت بالماء النمير ولم أُترك ألا طَيء حمأة الجفر

وقال آخر :

قد جَعَلت ـ والحمدُ لله ـ تقر من ماءِ عِدفيٍّ جلودها نَمِر[٣٣]

قال ابو عمر : تقر : تسكن من قولك وَقَر يَقرُ اذا سكن ، ويقال : ماء شريب عذب ، وشريب ايضا : ثقيل، وماء مأْجٌ ، وقد مَؤُجَ يَمْؤُج مؤوُجة ومأْجة[٣٤] .

واسماء البئر هي : الركيّة ، والجمع رَكايا ، والقَليب والجمع قُلُب ، والفقير ، وهي التي فَقَر جبلها ، فأتُخذت حديثاً ، والطوّي والجمع اطواء ، والبَدىء وهي الجديدة الحفر ، وهي الواسعة الرأس ، لانها ربما تقوضت ، واتسع رأسها ، وربما كانت غير بعيدة القعر . والبَديُ حين تبتدأ ، وهي القريح[٣٥] .

وقال بعض الاعراب : البديّ يحفر للغرس ، يريد الفسيل ، والماتح يضع رجلاً على هذا الجانب ، ورجلاً على هذا الجانب الآخر ، والبدي مربعة ، ويمتح منها بيده بغير قامة ، فاذا دُوّر رأسها فهي القليب . ويقال لفم البئر : شَحوتُها ،

---

(٣١) في نسخة المجمع والمقتبس [واجسامها] .

(٣٢) لطيء بالارض : التصق . وفي ديوانه : أواطس ، وفي نوادر ابي زيد / ١٠٨ ، الاطم ، وفي اللسان والتاج ، مادة لطس : الاطس وكلها بمعنى واحد . وفي أربعتها : فسقيت بالماء .

(٣٣) في نسخة الدراسات [ماء عذب] ، والعد : البئر التي لا ينقطع ماؤها ، ونمر هنا بمعنى ناجع ، وعلى هذا المعنى استشهد به ابن منظور في اللسان مادة نمر .

(٣٤) في نسخة الدراسات ، مائجة ، ولم أجدها في المعاجم مأخوذة من مأج ، وانما هي من ماج ، بمعنى اضطرب ، ولا محل لها هنا .

(٣٥) لم اجد القريح بذلك المعنى في المعاجم ، وفيها القريحة والقرح ، وهو أول ماء يستنبط من البئر حين تحفر ، واخذت منه قريحة الانسان .

وجرابها جوفها ومن اعلاها الى أسفلها ، ويقال : بئر شديدة الجراب اذا لم تحتج أن تطوى ، والبئر والركيّة انثيان • والقليب والطوي ذكران • وقال ابو عمر : القليب والطوي يذكران ويؤنثان ، والشطون من الركايا التي في [جرابها][(٣٦)] عوج ، لا يخرج دلوها الا بحبلين ، فاذا طويت بخشب فهي معروشة ، وقد عُرشت وتعرش عرشاً ، والمزبورة : المطويّة بالحجارة وغير الحجارة ، يقال زبرتها زبرا ، وضرستها أضرسها ضرساً ، طويتها بالحجارة ، واذا استقى [بالدلو] من البئر [باليد][(٣٧)] قيل : بئر متوح، واذا كانت على بكرة تنزع باليد نزعاً قيل : نزوع ، ونشوط التي انما حبلها نشطة واحدة ، وبئر أنشاط : اذا خرج دلوها بجذبة واحدة ، قال ابو عمر : انما هو أنشاط بالفتح جمع نشوط ، [وقال ابو محمد يوسف بن الحسن ، روى الطوسي انشاط بالكسر ويجوز أنشاط بالفتح جميعاً][(٣٨)] ، ويقال : ماء رفق، وهو القريب [الغشاء][(٣٩)] ، القصير الرشاء ، وماء عضوض ، بعيد القعر وانشدنا :

أبيت على الماء العضوض كأنني رقوب وماذو سبعة برقوب[(٤٠)]

وماء مدرع قريب من المرعى ، قال ابو عمر : انما هو مدرع بفتح الراء ، وباسط بعيد ، وماء مطلب ، اذا ابى أن يطلب[(٤١)] وبئر نضوض ،

---

(٣٦) في نسخة الدراسات والمقتبس [جوانبها] •

(٣٧) سقطت [باليد] من نسخة المجمع ، وسقطت [بالدلو] من نسختي الدراسات والمقتبس •

(٣٨) واضح أن هذه الفقرة المحصورة بين المعقوفتين ، ليست من متن ابن الاعرابي ، وانما هي تعليق يغلب على ظني أنه لتلميذه ابي الحسن علي بن عبدالله الطوسي ، ولعله اخذه عن استاذه الآخر ، ابي عبيد القاسم بن سلام ، كما جاء في اللسان مادة نشط •

(٣٩) في نسخة الدراسات [الغشي] •

(٤٠) البيت غير منسوب في المقاييس ٤ /٤٩ •

(٤١) كذا في الاصل ، ويريد أنه بعيد يكلف أن يطلب •

وبَرُوض ، وَرَشُوح وَمَكول[٤٢] ، وهي التي يجتمع ماؤها قليلا قليلا[٤٣] .

يقال قد اجتمعت فيها مكْلة ، واذا كانت لا يؤخذ ماؤها الا غــرفاً فهي قَدوُح ، ويقال قَدحتُها أقدحُها قدحاً ، واذا كانت يأتي ماؤها مرة ويذهب أخرى ، فهي الظَنُون ، واذا كانت اذا استُقي ماؤها جَمَّت بماء آخر قيل : بئر جَموم ، واذا كانت اذا قلت الامطار [قل][٤٤] ماؤها ، قيل : بئر قطــوع ، واصابت الناسَ قُطْعة ، اذا غار [ماء ابارهم][٤٥] ، وأقطــعَ الماء وهــو [مُقطِع][٤٦] وقاطع وقد قَطَع ، واذا كانت البئر [يبين][٤٧] حبلهــا عن [يد صاحبها][٤٨] لعوج في جرابها قيل : بئر بَيون ، وبئر زَوْراء ودحَول اذا كان في خلقها عَوج . فاذا كانت البئر الى جنبها بئر أخرى تَضرُ بها ، قيل : بئر ضغيط ، وبئر مأطورة مثلها ، وبئر سَكُ اذا كانت ضيّقة وانشدنا :

صَبَّحن من وَشْحَى قَليباً سُكا[٤٩] .

قال ابو عمر : وشحى محركة ، ويقال : بئر ذَمَّة ، قليلة المــاء ، وبئر فُراط ، وهي التي من سبق اليها [استقى][٥٠] وليس لاحد أن يمنعه ، وبئر

---

(٤٢) جاء في متن نسختي الدراسات والمقتبس تعليق عن الكلمة ، واضح الاقحام وهو [والاصل : رشوح قال ابو عمر : انها رشوخ بخاء معجمة] ولم اجد اللفظين في المعاجم .

(٤٣) في نسخة الدراسات والمقتبس [قليلا] مرة واحدة .

(٤٤) اذا قلت الامطار أو قل .

(٤٥) في نسخة الدراسات ماؤهم .

(٤٦) لم اجد في المعاجم [مقطع] ، وانما فيها مقطاع ، ولكن مقطع هو اسم الفاعل القياسي من أقطع .

(٤٧) في نسخة المجمع [يلين] .

(٤٨) سقطت في نسختي الدراسات والمقتبس .

(٤٩) ذكره البكري في معجم ما استعجم ٣/٢٤ ،٧ ٣/٧٨٣ وقال قال الراجز : صبحن من وشحى قليبا سكا
يطمي اذا الورد عليه التكا
وشحى ، بفتح الواو ، واسكان الشين المعجمة ، بعدها حاء مهملة مقصور ، وهي ركية معروفة .

(٥٠) سقطت في نسختي الدراسات والمقتبس .

جَمُوم سريعة رجوع الماء ، ويقال للماء اذا خرج من عيونه ، فأرتفع في البئر جَمَّ يَجُمُّ جماً[٥١] ، والماء نفسه الجمُّ ، ويقال اســتق من جم [بئرك][٥٢] ، [ومن جَمّة بئرك][٥٣] وقال الغنوي : وسئل ما مالك فقال : ساحاتٌ فيحٌ وعين هُزُ هُز [قريبة][٥٤] مُرتكض [المَجم][٥٥] ، أي يَجُم سريعا ،وهُزْ هُزْ ، يَهتَزُ بالماء ، [الصواب هزهز ، قال ابو عمر : سألتُ ابا العباس عن هذا الحرف مرارا فقال هُذْهُذ على لفظ هُدبد][٥٦] قال : واذا كانت يُغرَف منها باليد قيل : بئر غَروُف ، واذا دام ماؤها في المطر والقيظ قيل بئر واتنة ، وقد وَتَنت تَتِنُ وتُوناً ، واذا كانت كثيرة الماء قيل : بئر قَليذم وانشد[٥٧] .

ان لنا قَليذما هَموما   يَزيدها مَخْضُ الدّلا جُموُما

واذا لم ينزح ماؤها قيل : بحرها لا يُنكف ، ولا يُنكَشَ ولا يُوبي[٥٨] ولا يُغَضْغَضُ ولا يُغرَض ولا يُفثج[٥٩] ، وبئر سَعْبَر ، والخِضرم والعَيْلم ، الغزيرة ، وبئر ماهَة وبئر مائة ، كثيرةُ الماء ، وبئر نَبَط ، التي

(٥١) ويقال جُموماً .

(٥٢) في نسختي الدراسات والمقتبس [بئر لك] .

(٥٣) سقطت في نسختي الدراسات والمقتبس .

(٥٤) في نسخة المجمع واسعة .

(٥٥) في نسخة الدراسات [المجن] وهو تحريف .

(٥٦) واضح ان هذه الفقرة ليست من متن ابن الاعرابي ، وانما هي تعليق ، ويغلب على ظني انه لتلميذه ابي عمر الزاهد .

(٥٧) لم ينسب البيت في المقاييس ٦/١٣ ، ولا في اللسان مادة : جمم وقلذم ، وقذم ، ومخج ، مع اختلاف في رواياته ، ففي المقاييس : ان لها .... يزيدها مخج ....

وفي اللسان مادة جمم : فصبحت قليذ ما هموما يزيدها مخج الدلا جموما وفي هذه الحالة تكون قليـذ ما : بئراً غزيرة . ، ومخج الدلو : أن تهزها في الماء حتى تمتلىء ، ويروى : قد صبحت قليذ ما خذوما ... يزيده ..

ويروى قليزما ، اشتقه من بحر القلزم ، فصغره على جهة المدح .

ويروى في مادة مخج : قد صبحت قلمساً هموما ..

(٥٨) ويقال فيه ايضا لا يؤبأ .

(٥٩) في الاصول [ولا يفثغ] تحريف .

يخرج ماؤها من عرضها ، ويقال للبئر اذا قلّ ماؤهـا ، غارَ يغـور غـوْراً وغـُووراً ، وقد نـكزَت ايضاً ، قال[٦٠] .

فَظلّت باعرافٍ كأنّ عيونَها الى الشمس هل تدنو رُكيٌّ نواكز[٦١]

يُقال : [نكزَت][٦٢] تَنْكُزُ نُكُوزاً وهي ناكزٌ ، واذا اندفنت ثم أُخرجَ تُرابها [وليست][٦٣] بجديد ، قيل : بئر نثول ، والجمع نثل ، واذا اندفنت قيل : بئر دَفْن ، ودِفان ، واذا عطلت حتى تخرب ، قيل بئر سُدُم ، والجمع أسْدام . واذا كان في طيّ البئر حجر [نائي][٦٤] فهو العُقاب ، يقال اصلح عُقابَ بئرك ، فيخرج حجراً في الطيّ فيقدمه ، ليقوم عليه ، قال : والتَعْلية أن يجذبَ الحبل عن الحجر النائيء في جانب البئر قال :[٦٥]

لو أنّ سلمى شهدت مَطلَيّ تَمْتَح أو تَدْلِجُ أو تُعَلِي[٦٦]

اذا لراحت غير ذات دُلِ

وقال آخر[٦٧] :

اكلّ يوم قائـلٌ أبِنْ أبِنْ دَلْوَك عن حَدّ الضُروس واللّبِنْ

---

(٦٠) البيت للشماخ / الديوان / ٤٤ .

(٦١) فظلت بيمؤد .... الى الشمس هل تدنو ركي النواكز ، وهو تحريف .

(٦٢) في نسخة المجمع : يقال انكرت تنكر نكوراً وهي ناكر ، وهـذا تحريف ، لانني لم اجد انكر بهذا المعنى ، وفي نسخة الدراسات والمقتبس انكزت وقـد انكر ابن الاعرابي هذه الصيغة ، قيل في اللسان مادة نكز ، قال ابن الاعرابي : لم نسمعهم قالوا : أنكزت البئر ، وهذا تحريف واضح .

(٦٣) و [لبست] تحريف .

(٦٤) في نسخة الدراسات [نادر] .

(٦٥) الرجز غير منسوب في اللسان مادة : علا ، وابصرت بدل شهدت .

(٦٦) الدلج : أن يأخذ الدلو اذا خرجت فيذهب بها حيث شاء .

(٦٧) وفي اللسان عن الجوهري قال ابن بري : هو لسالم بن دارة ، وقيل لابن ميادة ، قال : قاله ابن دريد :

اما يزال قائل ....

ونسبه صاحب اللسان في مادة ضرس الى ابن ميادة .

[والتَّمَدُ][٦٨] أن يكون كالبئر ، الا انه لا يكون من عيون ، اذا انقطع حفر ذراعان أو قامة ، فيخرج [فيشرب][٦٩] اياما ، ثم ينقطع . والحِسْي ، دائم لا ينقطع ، والجمعُ أحْسَاء وحِسَاء ، والحِسي يسمى [الكَرُ][٧٠] ، واذا تغيّر الماء في القَليب ، وهو الصرّى والصرّى مقصوران ، يقال : ماؤهـا صَرى ، فاستق من غيرها ، ويقال أجِنَ وأسِنَ يأْجَنُ ويأسَنُ أسْناً وأُجُوناً ، وأسِنَ أسَناً ، فاذا علته جُلَيْدَة من طول الترك قيل [قد][٧١] دَوِيَ يُدوِّي ، تَدْوِية ، وماءٌ داوٍ كما ترى ، فاذا علته خُضْرةٌ قيل : قد طَحْلَبَ وعَرْمَضَ وغَلْفَقَ ، ويقال بئر ذات طائق[٧٢] . اذا كان فيها دُؤر وهي حروف نادرة ، وعَرْشُ البئر خشباتها التي يُستظل بها ، عليها يطرح الثُمام قال الراجز :

أكُلَّ يومٍ عَرشُها مَقيلي حتى ترى المئزرَ ذا الفضول

مِثلَ جناح السُبدِ الغسيل[٧٣]

ويقال بئر [مجشوشة وجشوا][٧٤] بئركم أي اكنسوها[٧٥] ، وبئر مجهورة اذا نُقيَت حَمْأتُها ويظهر حرُّ طينها ، وقد جُهِرتْ تُجْهَرُ جَهْراً ، والازَاءُ حَجَرٌ يُجعل في مَصَبّ الدّلو لئلا يخرق الماء الحوض ،

---

(٦٨) في نسخة الدراسات والمقتبس [والتمت] وهو تحريف .

(٦٩) في نسخة الدراسات [فيشربه] .

(٧٠) ويقال فيه ايضا [الكر] بالضم .

(٧١) في نسخة الدراسات [قيل : دوى] والظاهر أن [قد] سقطت ، لان السياق يقتضي وجودها .

(٧٢) كذا في اللسان وفي الاحوال طاق بدون همز ، ولعله من حذف الهمز في الكتابة ، وكان شائعاً عندهم .

(٧٣) الشطر في ديوان الطفيل الغنوي (اوربا) مثل جناح السبد المبتل وفي اللسان مادة : سبد غير منسوب ، والشطر الاول في اللسان مادة عرش .

(٧٤) في الاصول محشوشة وحشوا ، تحريف .

(٧٥) في نسخة الدراسات : اكسوها ، تحريف .

[وهو في بئر الماشية والابل ، وفي بئر الزرع][٧٦] والقُفُ والدعامة مقام الساقي في اعلى البئر ، وانما سُميّت دعامة ، لانه يَدْعَمُ بهــا طي البئر ، فيضغطــه و [هما][٧٧] شجرتان يدعمان طيّ البئر ، قال الشاعر :

لما رأيتُ أنها لا قامـه ... وأنني سـاق على سآمه
نزَعتُ نزْعاً زَعزَعَ الدّعامه[٧٨]

[والمَثابة مَقامُ الساقي][٧٩] انشد ابو الجراح :

يا عَينُ بكّي عامراً يومَ النّهَلْ ... قامَ على مثابةٍ زَلْجٍ فزَل[٨٠]

[والشّجارُ][٨١] خشبتان على جانبي البئر [عليهما][٨٢] عارضة ، ودون العارضَة بقدر ذراع أو ذراعين ، عارضة اخرى ، والنعامتان خشبتان فيمــا بين العارضتين في كل جانب واحدة ، فتانك النعامتان ، [وفيهما][٨٣] المِحــور ، والمِحور مشدود بحبل الى العارضة [العليا][٨٤] وانشد :

لولا الزّمامُ اقتحم الاجاردا ... بالغَرب أودقّ النعامُ الساجدا

---

(٧٦) ما بين المعقوفتين غير موجودة في المعاجم .
(٧٧) في نسخة الدراسات [وهي] .
(٧٨) في نسخة الدراسات [ساق على سنامه] وفي المقاييس ٥ / ٤٦ .
وانني موف على السآمة ... وفي شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لابي بكر محمد بن القاسم الانباري / ٢٧١ ، ٣٢٨ ..
وانني ساق على السآمة .. وفي اللسان مادة قوم : غير منسوب موف على السآمة ..
(٧٩) والمثابة والاتان مقام المستقي على فم الركي / المخصص ٩ / ٤٣ .
(٨٠) في مجالس ثعلب ٢ / ٥٨١ .
يا عين بكي عامراً يوم النهل ... رب العشاء والرشاء والعمل
قام على منزعة زلج فزل .
وهذا يطابق انشاء اللسان في مادة [نز] ، لكن في [زلج] على مرتبة .
(٨١) في نسخة الدراسات [الشيجار] وهو خطأ .
(٨٢) في نسخة الدراسات [عليها] وهو خطأ .
(٨٣) في نسخة الدراسات [وفيها] .
(٨٤) سقطت من نسخة الدراسات والمقتبس .

واذا كانت عارضتا البـــكرة وعضداها من حديد [فهمـــا الخطاف ، واذا كانت من خشب فهو قعو ، والمحور الذي تدور عليه البكرة من حديد][٨٥] كان أو خشب الوالج فيها ، والبـــكرة اذا كانت على ركـية جَروُر ، فهي محـــالة الابل[٨٦] ، واذا قالوا [قعوقب][٨٧] فهو خشبة مدورة عظيمة لها اسنان فيهـــا كاسنان الرحى قال الشاعر :[٨٨]

كَأَنَّ صَوْتَ نَابِهِ الأذبِّ   صَرِيفُ خُطّافٍ بِقَعْوَقَبِّ

ويقال للذي يجري عليه الحبلُ من البكرة [المحرث] واذا كان الشجاران من بناء طين أو حجارة فهما الزُرنوقان والقَرْنان قال الشاعر :

تأمل القَرنَيْن فانظر ما همـا   أحَجَراً أم مَدَراً تَرَاهُما[٨٩]

فاذا وقع الحبلُ [بين][٩٠] البكرة ، وعضديها قيـل : مَرَسَ الحَبْلُ وأمَرسْتُه انا[٩١] فيقال أمرسْه أي أَخرجْه قال الشاعر :

بِئسَ مُقامُ الشيخِ أمِرسْ امرس   إمَّا على قَعْوٍ وامّا أقعنسِس[٩٢]

---

(٨٥) الفقرة الموضوعة بين المعقوفتين ساقطة من جميع الاصول ، في اللسان مادة قعا • القعو خشبتان في البكرة ، فيهما المحور ، فان كان من حديد فهو خطاف •

(٨٦) المحالة : البكرة العظيمة التي تسقى بها الابل •

(٨٧) في نسخة الدراسات [قعب قب] وهو خطأ •

(٨٨) ذكر البيت في الكامل ٣ / ٨٤٤ منسوباً الى ام الهيثم في صفة جمل : كان صوت نابه بنابه   صرير خطاف على كلابه
وفي اللسان مادة ذبب : قال الراجز •

(٨٩) لم ينسب البيت في نوادر ابي زيد الانصاري / ١٧٤ ، وفي اللسان مادة قرن ، قال الراجز ٠٠ تبين القرنين ٠٠٠ أمدراً أم حجراً ٠٠ وفي المخصص ١٠ / ٤٤ قال انشد الفارسي ••
تأمل القرنين هل تراهما •

(٩٠) في نسخه الدراسات والمقتبس [من] وهو خطأ ، وفي اللسان مادة مرس ، بين البكرة والخطاف •

(٩١) أي اعدته الى مجراه •

(٩٢) في اللسان مادة قعس : قال الراجز ، وفي مادة مرس غير منسوب•

والمَرَس اسم الحبل ، قال ابو العباس أمرسَه ألقاه بين [الخدّ][93] والبكرة فأمَرسَه أخرجه[94] ، وقد مَرَسَ الحَبْلُ نفسه قال الشاعر :[95]

ولا تلمسوا لي الارض قيا فانني اخاف عليكم قامتي حين تَمرْسُ

تمّ كتاب البئر عن ابن الاعرابي

والحمد لله اولاً واخراً

---

(٩٣) لعله الخطاف كما في النص السابق ، أو القعو ، قال الجوهري واذا انشبت الحبل بين البكرة والقعو ، قلت امرسته ٠

(٩٤) يريدان الكلمة من الاضداد ٠

(٩٥) ويروى البيت في الاصول بروايات مختلفة مع اختلاف في كتابة اجزاء البيت ٠ ولم اجد البيت فيما بين يدي من المراجع اللغوية وفي نسختي المقتبس والمجمع حاشية تقول عن البيت ٠ فى نوادر ابن الاعرابي ، وليس من الكتاب ٠

مراجع التحقيق والتعليق

١ ـ أمالي القالي ، للقالي (ـ ٣٥٦هـ) دار الكتب ١٣٤٤ ·

٢ ـ انباه الرواة ، للقفطي (ـ ٦٤٦هـ) تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم دار الكتب ١٣٦٩ ·

٣ ـ الانساب · للمسعاني (ـ ٥٦٢هـ) ليدن ١٩١٢ ·

٤ ـ بغية الوعاة ، للسيوطي (ـ ٩١١هـ) السعادة ١٣٢٦ ·

٥ ـ تاج العروس ، للزبيدي (ـ ١٢٠٥) المطبعة الخيرية ١٣٠٦ يذكر فيه المادة ·

٦ ـ تاريخ ابي الفداء ، لابي الفداء (ـ ٧٣٢هـ) دار الكتاب اللبناني ·

٧ ـ تاريخ الادب العربي ، لكارل بروكلمان ، نقله الى العربية الدكتور عبدالحليم النجار ـ دار المعارف ـ ١٩٥٩م ·

٨ ـ تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي (ـ ٤٢٩هـ) السعادة ١٣٤٩ ·

٩ ـ تذكرة الحفاظ للذهبي (ـ ٧٤٨هـ) الدكن ١٩٥٥ ·

١٠ـ ديوان رؤية ، تصحيح وترتيب وليم بن الورد ، برلين ١٩٠٣م ·

١١ـ ديوان الشماخ شرح الشنقيطي ، السعادة ١٣٢٧ ·

١٢ـ ديوان الطفيل الغنوي ، كرنكو ، لندن ١٩٢٧م ·

١٣ـ ديوان العجاج تصحيح وترتيب وليم بن الورد ، برلين ١٩٠٣م ·

١٤ـ الذيل على طبقات الحنابلة ، لابن رجب (ـ ٧٩٥هـ) القاهرة ـ ١٩٥٢ ·

١٥ـ شذرات الذهب ، لابن العماد (ـ ١٠٨٩هـ) القدسي ١٣٥١ ·

١٦ـ شرح اشعار الهذليين صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري (ـ ٢٧٥هـ) تحقيق عبدالستار فراج ـ مكتبة دار العروبة ١٣٨٤هـ ·

١٧ـ شرح القصائد السبع الطوال ، لابن الانباري (ـ ٣٢٨هـ) تحقيق وتعليق عبدالسلام محمد هارون ـ دار المعارف ١٩٦٣ ·

١٨ـ الشعر والشعراء ، لابن قتيبة (ـ ٢٧٦هـ) بيروت ـ دار الثقافة ١٩٦٤ ·

١٩ـ طبقات النحويين واللغويين للزبيدي (ـ ٣٧٩هـ) ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم · القاهرة ١٣٧٣ ·

٢٠ـ الفهرست ، لابن النديم (ـ٣٨٥هـ) التجارية مصر ·

٢١ـ الكامل في التاريخ ، لابن الاثير (ـ ٦٣٠هـ) بولاق ١٢٩٠ ·

٢٢ـ الكامل للمبرد (ـ٢٨٥هـ) تحقيق زكي مبارك واحمد محمد شاكر ـ مطبعة الحلبي بمصر ـ ١٣٥٦ ٠
٢٣ـ لسان العرب ، لابن منظور (ـ٧١١هـ) بولاق ١٣٠١ ـ يذكر فيه المادة ٠
٢٤ـ لسان الميزان ، لابن حجر العسقلاني (ـ٨٥٢هـ) حيدر اباد ١٣٢٩ ٠
٢٥ـ مجالس ثعلب ، لابي العباس ثعلب (ـ٢٩١هـ) دار المعارف ١٩٦٠ ٠
٢٦ـ المخصص ، لابن سيده (ـ٤٥٨هـ) الاميرية بولاق ١٣٢٠ ٠
٢٧ـ المعاني الكبير ، لابن قتيبة (ـ٢٧٦هـ) حيدراباد ١٣٦٨ ٠
٢٨ـ معجم الادباء ، لياقوت (ـ٦٢٦هـ) باعتناء ، د٠س٠ مارجليوث ٠ مصر ١٩٢٥ ٠
٢٩ـ معجم ما استعجم ، البكري (ـ٤٨٧هـ) تحقيق مصطفى السقا ، لجنة التاليف
٣٠ـ مقاييس اللغة لابن فارس (ـ٣٩٥هـ) تحقيق عبدالسلام هارون ، الحلبي ـ ١٣٦٦ ٠
٣١ـ المنتظم ، لابن الجوزي (ـ٥٩٧هـ) حيدر اباد ١٣٥٨ ٠
٣٢ـ ميزان الاعتدال للذهبي (ـ٧٤٨هـ) السعادة ١٣٢٥ ٠
٣٣ـ النجوم الزاهرة ، لابن تغري بردي (ـ٨٧٤هـ) دار الكتب ١٩٢٩ ٠
٣٤ـ نزهة الالباء لابن الانباري (ـ٥٧٧هـ) تحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي ـ مطبعة المعارف ـ ١٩٥٩ ٠
٣٥ـ نوادر ابي زيد الانصاري ، لابي زيد الانصاري (ـ٢١٥هـ) بيروت ١٨٩٤ ٠
٣٦ـ وفيات الاعيان ، لابن خلكان (ـ٦٨١هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد مكتبة النهضة المصرية ـ ١٣٦٧ ٠

BIBLIOGRAPHY

Ackerman, Robert W., "Gawain's Shield : Penitential Doctrine," *Anglia*, Vol. 76 (1958).

Bloomfield, Morton W., "Sir Gawain and the Green Knight : An Appraisal," *PMLA*, LXXVI (1961).

Burrow, John, "The Two Confession Scenes in Sir Gawain and the Green Knight," *Modern Philology*, LVII, No. 2 (1959).

Durant, Will. *The Age of Faith* (New York, 1950).

Englehardt, George J., "The Predicament of Gawain," *Scrutiny*, XVI, No. 4 (1949).

Everett, Dorothy, *Essay on Medieval Literature* (Oxford, 1955).

Ferguson, Arthur B., *The Indian Summer of English Chivalry* (Durham, North Carolina, 1960).

Goldhurst, William, "The Green and the Gold" The Major Theme of Gawain and the Green Knight," *College English*, No. 2 (1958).

Greene, Richard H., "Gawain's Shield and the Quest for Perfection, *ELH* XXIX (1962).

Kitely, J.F. "The De Arte Honesti Amandi of Andreas Capellanus and the Concept of Courtesy in Sir Gawain and the Green Knight," *Anglia*, Vol. 79 (1961).

Markman, Allan M., "The Meaning of Sir Gawain and the Green Knight," *PMLA*. LXXII (1957).

Mathew, Gervase, "Ideals of Knighthood in Late Fourteenth Century England," *Studies in Medieval History presented to F.M. Powicke* (Oxford, 1948).

Matthews, William, *Tragedy of Arthur* (Berkeley, 1960).

Moorman, Charles, "Myth and Mediaeval Literature : Sir Gawain and the Green Knight," *Mediaeval Studies*, XVIII (1956).

Painter, Sidney, *French Civalry* (Ithaca, 1957).

Schnyder, Hans. *Sir Gawain and the Green Knight*, An Essay in Interpretation (Berne, 1961).

Speirs, John, "Sir Gawain and the Green Knight," *Scrutiny*, XVI, No. 4 (1949).

Thrall, Hibbard and Hollman (Edit.), *A Handbook to Literature* (New York, 1960).

such as devotion, loyalty, humility and courtesy. However, the treatment of the theme of courtly love in the poem does not seem to occupy the same position that it does in the other literary works of the period, such as *Troilus and Criseyde.* [24] Indeed, its disregard and the reversal of its canon suggest disagreement with its concepts; moreover, the love scenes could have been a mere artificial device to test Gawain's courtesy.

In sum, the treatment of the ideals of chivalry in *Sir Gawain and the Green Knight* is not an accidental aspect of the poem; for the testing of the chivalry and knightly virtues of the Round Table constitutes the motive for Gawain's arduous journey and hence for action in the poem itself. Throughout the poem, the emphasis has been on the ideal ruler and knight with such weaknesses as would make of them real human beings.

---

24. *Ibid.*, P. 77.

> Bot hit is so ferly pa3 a fole madde
> And pur3 wylles of wymmen be wonen to sor3e,
> For so wat3 Adam in erde with one bygylled,
> And Salamon with fele sere, and Samson eftsone3,
> Dalyda dalt hym hys wyrde - - and Davyth perafter
> Wat3 blended with Barsabe, pat much bale poled.
> (Ll.2414-19)

Gawain's denunciation of women should not be looked upon as ircompatible with his reputation for courtesy, since it only represents a specimen of the traditional anti-feminist literature widely known in the Middle Ages. 22

It becomes now obvous that the Gawain poet does not stress courtly love as an attribute of chivalry, as he does certain aspects of knighthood that emanate from the moral values of Christianity.

V

In conclusion it must be pointed out that although *Sir Gawain and the Green Knight* is not a handbook to the practice of chivalry and courtly behavior, such ideals are given eminent illustration in the poem :

> There is, in this poem, no lip service to the ideals of chivalry; its purpose is to expound them by illustration, and as it proceeds we become aware that to live up to them requires constant vigilance and self-discipline, and, in the last resort, divine protection. 23

The poet's acceptance of these ideals is implicit in his great delight in noble life, enjoyment of elegance and the trouble he takes in giving detailed descriptions of armor and the ceremonial arming of knights. His ideal knights, however, are also human beings and human beings are imperfect. King Arthur's immaturity, youthfulness and rashness are reminders of the imperfection of great and glorious rulers. Gawain's defects are also the weaknesses of the ideal but human knight.

In treating chivalry the balance is tipped in favor of certain aspects of its ideals; for the poet has clearly indicated his preference as to which of these attributes are held in special honor. These have been seen to be in accordance with Christian values,

22. George J. Englehardt, "The Predjcament of Gawain," *Modern Language Quarterly*, XVI (1955), P. 224.

23. Dorothy Everett, *Essays on Middle English Literature* (Oxfor, 1955), P. 7.

This time he is weaker :

I am at your comaundement, to kysse quen yow lyke3.

On tne third visit Gawain accepts the fatal gift of the girdle from the lady, after she fails to obtain a love-token from him.

Throughout the love scenes Grawain's courtly manners and his manliness were severely put to the test. Loyalty, even to a man with whom no permanent relationship exists, compels him to reject as sinful the love of another man's wife :

> ....3if he schulde make synne
> And be traytor to pat tolke pat telde a3t.
> (Ll.1774-75)

His rejection of the lady, however, was effected with modesty, courtesy and tact, [19] no doubt the result of his "nurture"; thus Gawain's own concept of courtesy triumphs :

> There is nothing unreal about this situation.
> The problem of how to resist different kinds of demands made upon one, without being discourteous, is a very real problem of civilized social behaviour in any community of any age. [20]

Yet, when the lady expresses her great admiration for Gawain and says that if she had her own way, she would have chosen him above all others as her lord, his answer is technically a breach of the code of courtly love : '3e haf waled wel better.' However, his reply emphasized Gawain's humility, courtesy and tact, and throws more light on an aspect in Gawain's character that is continuously brought up throughout the poem, namely that he is the perfect Christian knight :

> For though he has failed in minor respects...
> he could not humanly be more nearly the perfect Christian Knight than he is; he is human, and human nature (according to Christian doctrine) is imperfect, only perfectable through grace. [21]

Another point where Gawain commits an offense against the Courtly Code is his diatribe against women :

---

19. George J. Englehardt, "The Predicament of Gawain," *Modern Language Quarterly*, XVI (1955), P. 222.
20. John Speirs, "Sir Gawain and the Green Knight," *Scrutiny*, XVI, No. 4 (1949), P. 292.
21. *Ibid.*, P. 299.

To such a society he was the paragon of courtesy, 'alle prys and prowess' and 'pured pewes.'

IV

Sir Gawain's major chivalric attributes : courtesy and loyalty are severely tested at Bercilak's castle when the lady of the castle unsuccessfully tries to tempt him on three successive days. Here, another aspect of chivalry is involved, namely -- the doctrine of courtly love. Gawain's reputation as the courtly knight, the representative of the Round Table, already precedes him to the castle, where references to his good manners and valor are on everybody's tongue:

> Now schal we semlych se sle3te3 of pewe3
> And pe teccheles terms of talkyng noble,
> Wich spede is in speche vnspured may we lerne
> Syn we haf fonged pat fyne fader of nurture.
> (Ll.916-19)

The courtiers at the castle also exuress the hope that they will "lerne of luf-talkyng" while Gawain is their guest. These qualities, then, 'talking noble,' 'nurture' and 'luftalkyng' constitute the main aspects of courtesy at Bercilak's court. The element of love is thus introduced, but it will be noticed that the code of Andreas Capellanus wherein he sets forth his thirty-one rules of courtly love are not only disregarded but also completely reversed. Indeed, the lady's offer of her body

> 3e are welcum to my cors

is accompanied by words of courtly language : "Your servaunt be, and schale," but it is Gawain who allows himself to be kissed by the lady, and that only after he is reminded :

> 'So god as Gawayn gaynly is halden,
> And cortaysye is closed so clene in hymseluen,
> Couth not ly3tly haf lenged so long wyth a lady,
> Bot he had craued a cosse, bi his courtaysye,
> Bi sum towch of summe tryfle at sum tale3 ende.'
> (Ll.1297-1301)

On her second visit to Gawain, the lady again unsuccessfully tries to tempt him, appealing once more to his courtesy :

> "Quere-so countenauance is coupe quickly to clayme
> Pat bicumes vche a kny3t pat cortaysy vses."
> (Ll.1490-91)

Loyalty, therefore, obliges Gawain to keep his word to the Green Knight, or else his reputation for valor and chivalry would be marred forever :

> Sir Gawain searches the wilderness for the Green Knight that he may offer himself to be beheaded rather than break knighthood by breaking troth. [16]

In so doing, Gawain declares twice that he is being obedient to God. The journey, moreover, becomes a symbol of the quest for a higher spiritual ideal, [17] through the wilderness where no gome bot God bi gate wyth to karp.

The stress on Gawain's devotion and the Christain character of his chivalry may be illustrated by the suggestion that his journey in the severe winter season and the fight with the beasts symbolize Gawain's fight against the seven deadly sins, and his arrival at the castle stands for arriving at Jerusalem, in search of the salvation of his soul and the regeneration of the worldly-prosperous but spiritually corrupt court of Arthur. [18]

All along the journey Gawain prays to Mary, and is under her special protection throughout :

> Gret perile bitwene hem stod
> Nif Mare of her kny3t mynne.
>
> (Ll.768-69)

However, Gawain's religious devotion and perfection as a Christian Knight is matched by unparalleled excellence in other knightly virtues. There are many references in the poem to him as the knight *par excellence* :

> Prynce withouten pere
> In felde per felle men fo3t.
>
> (Ll.873-74)

Gawain was also the ideal to a society that cherished refinement and ceremonial, where

> Justed ful jolile pise gentyle kny3tes
> Sypen kayred to pe court, caroles to make
>
> (Ll.42-43

16. *Ibid.*, P. 359.
17. Charles Moorman, "Myth and Mediaeval Literature : Sir Gawain and the Green Knight," *Mediaeval Studies*, Vol. XVIII (1956), P. 1965.
18. Hans Schnyder, *Sir Gawain and the Green Knight*, An Essay in Interpretation (Berne, 1961), PP. 46—54.

Hit is a syngne þat Solomon set sumquyl
In bytokyng of trawþe, bi tytle þat hit habbes
For hit is a figure þat holde3 fyue poynte3,
And vche lyne vmbelappe3 and louke3 in oþer,
And ayquere hit is endele3; and Englych hit callen
Oueral, as I here, þe endeles knot.

(Ll.625-30)

The five points of the pentangle represent his faithfulness and loyalty in five ways, and in each he is considered five-fold faithful; throughout the enumeration of these virtues the deep religious devotion of the hero is stressed :

Fyrst he wat3 funden faultle3 in his fyue wytte3,
And efte fayled neuer þe freke in his fyue fyngres,
And alle his afyaunce vpon folde wat3 in þe fyue woundez
Þat Cryst ka3t on þe croys, as þe crede telle3;
And quere-so euer þys mon in melly wat3 stad,
His þoþo3t wat3 in þat, þur3 alle oþer þynge3,
Þat alle his fersnes he feng at þe fyue joyez
Þat þe hende heuen quene had of hir chylde;
At þis cause þe kny3t comlyche hade
In þe more half of his schelde hir ymage depaynted,
Þat quen he blusched þerto his belde neuer payred.
Þe fyft fyue þat I finde þat þe frek vsed
Was frauchyse and fela3schyp forbe al þyng,
His clannes and his cortaysye croked were neuer,
And pite, þat passe3 alle poynte3, þyse pure fyue
Were harder happed on þat haþel þen on any oþer.

(Ll.640-655)

The pentangle thus symbolized the five-fold sets of virtues that make for the perfect knight; its detailed description is made in religious terms, and "trawþe" takes a much larger connotation combining serveral Christian virtues and chivalric ideals. In this manner, and through its association with Solomon, "trawþe" assumes a wider sense than simple faith. It becomes a comprehensive quality which also includes 'loyalty,' one of Gawain's attributes that deserves special consideration. Loyalty, in turn, is more than mere allegiance to king or lord :

> It implies fidelity to the pledged word, or loyalty to an individual owing a transient relationship such as that of guest and host in the case of Gawayne. [15]

15. Gervase Mathew, "Ideals of Knighthood in Late Fourteenth Century England," *Studies in Medieval History* Presented to F.M. Powicke (Oxford, 1948), P. 358.

> Two virtues above all were held to mark the good knight and bring him honour. They wer prowess and loyalty. Prowess would seem to imply an acquired habit of skill at arms, and two natural qualities, indomitability and rashness, 'Magnanimitas' and 'Audacia.' [13]

Thus looked upon from this point of view, it could be argued that Arthur's rash acceptance of the challenge, and the risk to his own life and his knights involved in it, are in fact not a weakness but an additional attribute, that enhances the overall picture of Arthur we get from the poem. At worst, this side of Arthur's character, adds a human touch to an idealized and chivalrous monarch and makes of him a youthful king with the blemishes and and weaknesses characteristic of his age and circumstances.

III

If Arthur's character is briefly sketched, Sir Gawain is fully conceived and developed; it is presented as the epitome of knighthood and the worthy representative of Arthur's court and the ideals of chivalry of the Knights of the Round Table. Gawain is in possession of both the physical and moral attributes that make for an ideal knight. Physically he is depicted as being in his 'first age', fit and agile and skillful in the use of arms; his endurance and strength are demonstrated in his undertaking the arduous journey to the Green Chapel, and his prowess is proved in decapitating the Green Knight in one single blow. His non-physical attributes include courage (his willingness to accept the Green Knight's challenge), courtesy (in seeking Arthur's permission to accept the challenge and his handling of the love episode in Bercilak's castle), humility (as in his refusal to claim any glory after his return to Arthur's court) and a number of other chivalrous attributes. [14]

But it is the Christian, the devoutly religious side of Gawain that seems to be the main aspect of his character emphasized throughout the poem. Gawain undertakes the journey on 'Gode3 halue' and attends mass before taking leave of Arthur. His ceremonial arming is crowned with the presentation of a shield on whose outer face a gold pentangle appears, a sign that Solomon set as a symbol of 'trawpe' :

---

13. Gervase Mathew, "Ideals of Knighthood in Late Fourteenth Century England," *Studies in Medieval History Presented to F.M. Powicke* (Oxford, 1948), P. 358.
14. Alan M. Markman, "The Meaning of Sir Gawain and the Green Knight,,, *PMLA*, Vol. LXXII (1957), PP. 574—86.

To þe comlych quene wyth cortays speche,
'Dere Dame, to-day demay yow neuer;"

(Ll.467-70)

It is obvious that these references to Arthur seem hardly to justify the interpretation that the Gawain poet intended to single out Arthur and his court's pride and to advocate the necessity of their salvation. [9] Actually Arthur's character is presented as a noble, courteous and courageous king. His only handicap may be his youth and his youthful delight in tournaments, revels and courtely 'cauelaciounz.'

For the sake of comparison it might be of interest to examine the character of Alexander as he was the paragon of kings and rulers to the Middle Ages. He possessed the following attributes : swift energy, strength, endurance, resolution, courage, resourceful ingenuity in times of difficulty, courtesy, humility, temperance and absence of gluttony and lechery. [10] King Arthur's picture, as it emerges from the scanty references made to him in the poem, does not seem to be in conflict with many of these ideal chivalric values. However, the ideal ruler in the Middle Ages also possessed many of the attributes of the philosopher king of classical tradition such as justice, magnificence, wisdom and experience of old age. [11] Chaucer's knight is a good illustrative example of these virtues. As a mature and wise man, he expresses concern lest the tournament between Palamon and Arcite should turn too dangerous, and accordingly gives orders that make deadly combat impossible. This considerate attitude is met by his people with gratification. [12]

Arthur's acceptance of the challenge of the Green Knight, with all the risk that it involves to his own life and that of his knights, is at variance with Chaucer's Knight's behavior. But it must also be borne in mind that Chaucer's Knight represents an aspect of chivalric tradition that in late fourteenth century England was subject to modification and change. Several traditions and currents were at work, so that Arthur's lack of the wisdom and experience of old age does not necessarily become a blemish on his character;

9. Cf. Schnyder completely plays down Arthur's character, thus: "Arthur is obviously not the man to relieve the corruption of the court which he himself has furthered."

10. William Matthews, *Tragedy of Arthur* (Berkeley, 1960) P. 70.

11. *Ibid.*, P. 70.

12. Hans Schnyder, *Sir Gawain and the Green Knight*, an Essay in Interpretation (Berne, 1961), P. 38.

His lif liked hym ly3t, he lovied þe lasse
Auþer to longe lye or to longe sitte,
So bisied him his 3onge blod and his brayn wylde.
(Ll.86-98)

and the fact that he did not stand out physically from his youthful company caused the Green Knight to enquire :

'Wher is' he sayd,
Þe gouernour of þis gyng ? Gladly I wolde
Se þat segg in sy3t, and with hymself speke raysoun.'
(Ll.224-26)

To which Arthur courteously replies :

'Wy3e, welcum iwys to þis place,

Þe hede of þis ostel Arthour I hat :

Li3t luflych adoun and lenge, I þe praye,
And quat-so þy wylle is we schal wyt after.'
(Ll.252-55)

The Green Knight's abuse of Arthur's court : "Hit arn aboute on þis bench bot berdlez chylder," and his sarcastic remarks

"What, is þis Arþure3 hous," quoþ þe haþel þenne :
"Þat al þe rous rennes of þur3 ryalmes so mony ?

seems to have offended the young king who justifiably replies :

'Haþel, by heuen, þyn askyng is nys,' etc., ...

Then follows Sir Gawain's courteous request of King Arthur to entrust him with the beheading game; and the ceremony of his being solemnly charged to undertake this task :

"And he ful radly vpros, and ruchched hym fayre,
Kneled down bifore þe kyng, and chche3 þat weppen" etc..

This ceremony enhances the king's solemnity and majesty, and fittingly ends with his encouraging words :

" 'Kepe þe cosyn,' quoþ þe kyng, 'þat þou kyrf sette' "..

Arthur and Guinevere are once more courteously referred to in this manner :

Þa3 Arþer þe hende kyng at hert hade wonder,
He let no semblaunt be sene, bot sayde full hy3e

A close study of Arthur's character, as it appears in the poem, may reveal that it is neither the one extreme nor the other. In the first place the poet gives us only a very brief sketch of the king. This is, perhaps, deliberate so as to allow a fuller presentation of the major personage of the poem, namely Gawain, and to give the other aspects in the poem : description of armor, scenery, hunting, love scenes, etc., the due amount of attention. The poem is not about Arthur, yet we are given sufficient insight into his character to enable us to understand and follow the action of the poem, and to appreciate its atmosphere. In the few glimpses and remarks that may be obtained from the text, King Arthur emerges as a noble, heroic and youthful king, yet not without the faults of a youthful and inexperienced monarch. First of all, Arthur is thus spoken of :

> Bot of alle pat here bult of Bretaygne kynges
> Ay wat3 Arthur pe hendest*, as I haf herde telle.
> (Ll.25,26)

*Hende - courteous, gracious, courtly

He is thus described as the most courteous and gracious king of Britain, with all the associations that the word "hende" suggests. The king's court is equally highly spoken of :

> With alle pe wele of pe worlde pay woned per samen,
> Pe most kyd kuy3tes vnder Krystes seluen,
> And pe louelokkest ladies pat euer lif haden,
> (Ll.50-52)

And Arthur is once again referred to in glowing terms :

> And he pe comlokest kyng pat pe court haldes
> For al wat3 pis fayre folk in her first age
> (Ll.53,54)

Guinevere, Arthur's queen, is referred to as :

> Pe comlokest to diserye
> Per glent with Y3en gray,
> A semloker pat euer he sy3e
> Soth mo3t no mon say.
> (Ll.81-84)

Arthur, however, is also referred to as a youthful, restless ruler with a wild brain, eager for adventure and combat :

> He wat3 so joly of his joyfnes, and sumquat childgered :

It might be profitable to see how these ideals are treated by the Gawain poet, and which qualities are stressed more than the others.

II

It is commonplace to say that the object of the Gawain poet was not to set forth the principles of chivalry as it was known in forteenth century England, or to discuss kingship and the duties and rights of the ruler. The author was a mature and sensitive artist writing in the courtly tradition of his age; to try to read criticism of Arthur's court or of Gawain; to ascribe a mere religious message to the poem; to interpret it solely as an allegory or force a pagan interpretation upon it will do the poem an injustice. *Sir Gawain and the Green Knight* was the product of an age in which conflicting forces were at work, forces unleashed by the decline of feudalism and knighthood and all the economic, religious and social upheavals that accompanied it. The poet does not become the tool of hard and fast rules of chivalric ideals, however; instead, he shows dexterity in using them to suit his own purposes and especially in infusing the characters that he presents in the poem with a human touch. His achievement is reflected in the vivid and sympathetic descriptions of the various characters, and above all in the masterly use of language, ranging from the conversational to the most formal aspects of style.

It must be remembered that in the fourteenth century, and indeed long after, it was not possible to see a nation except as embodied in its ruler; this involves a hierarchy with the king at the center as the fountain of virtue, honor and other chivalric attributes. For this reason, it is important to examine Arthur's character in order to see how far these ideals applied to him. Various critics who have studied *Sir Gawain and the Green Knight* have given us numerous and contradictory interpretations of his character; one such study representing one extreme, presented him as the noblest of British kings, ruling his 'fair folk' at their 'first age.' [7] The other extreme is presented in another interpretation that appears in a number of studies and articles. There he is dismissed as a childish and youthful monarch with a 'wild brain'. Arthur is presented as the embodiment of pride, a sin that causes all corruption in the state and justifies the killing of the king, in yet another study. [8]

7. Richard H. Greene, "Gawain's Shield and the Quest for Perfection," *ELH*, Vol. XXIX, No. 2 (1962), PP. 121—139.
8. Hans Schnyder, *Sir Gawain and the Green Knight*, An Essay in Interpretation (Berne, 1961), P. 43.

Green Knight belongs. It was a subject, dealt with or touched upon, by such authors as Chaucer (*The Knight's Tale, The Book of the Duchess, Troilus and Criseyde*), Usk ? (*The Testament of Love*), Gower (*Confessio Amantis*) and in such works as *Morte Arthure* and *Piers Plowman.* The literary tradition continued with Hoccleve (*The Regiment of Princes*), Froissart, Lydgate, and later in Spenser (*The Faerie Queene*), and as late as the nineteenth century in Scott (*Ivanhoe*) and Tennyson (*The Idylls of the King*).

The ideal knight, or in Chaucer's words, the 'parfit, gentle knight,' possessed qualities that are presented in Tennyson's poem *Guinevere* [5] (King Arthur is speaking) :

> I made them lay their hands in mine and swear
> To Reverence the King, as if he were
> Their conscience, and their conscience as their King,
> To break the heathen and uphold the Christ,
> To ride abroad redressing human wrongs,
> To speak no slander, no, nor listen to it,
> To honor his own word as if his God's,
> To lead sweet lives in purest chastity,
> To love one maiden only, cleave to her,
> And worship her by years of noble deeds,
> Until they won her.

Allan M. Markman [6A] convincingly argues that the main knightly attributes of Sir Gawain, as depicted in *Sir Gawain and the Green Knight* are, besides physical fitness, the skillful use of arms and good horsemanship, courage, humility, courtesy and loyalty. Sidney Painter reaches a similar conclusion concerning these ideals in France and adds an additional attribute, that of the search for glory and conquests :

> In addition to developing the chivalric conceptions of prowess, loyalty, generosity and courtesy, the knights of twelfth-century France produced an ethical rationalization which seemed to endow their endless turbulence and violence with an elevated motive. Prestige has always been dear to man, and in warlike societies it is usually based on fame for soldierly deeds. [6B]

---

5. Cited by Thrall, Hibbard, Hothman, *A Handbook to Literature*, (New York, 1960), P. 83.

6.A Allan M. Markman, "The Meaning of Sir Gawain and the Green Knight," *PMLA*, Vol. LXXII (1957), PP. 574—86.

6.B. Sidney Pianter, *French Chivalry* (Ithaca, 1957), PP. 34—35.

THE TREATMENT OF CHIVALRIC IDEALS IN SIR GAWAIN AND THE GREEN KNIGHT

A. H. Aljubouri

I

It is generally accepted that chivalry, as an institution, began in the tenth century and reached its zenith in the thirteenth century. [1] It represented a mixture of various backgrounds and concepts, mainly Germanic, pagan and Arab. [2] Frequently the church clashed with the more barbaric aspects of this institution, but it ultimately achieved limited success by infusing chivalry with certain rites and pledges. The knight undertook to speak the truth, defend the church, protect the poor, pursue the infidel, be a loyal servant to his liege lord, protect women and treat all knights in mutual courtesy. [3] Thus tempered with the virtues and humane considerations of Christianity, chivalry evolved its nobler and more exalted characteristics, as reflected in the works, literary and otherwise, of the Middle Ages.

However, by the fourteenth century, chivalry was already on the wane; the Hundred Years' War helped to weaken it and the religious wars of the sixteenth century undid it. Under Edward III (1327 - 1377), England experienced a rise in nationalism and it is believed that :

> Edward deliberately strove to rehabilitate chivalry and Knighthood. The Arthurian legend provided England with a ready-made aristocratic myth of its past glories.
>
> Unlike France which could look back to Charlamagne, England could only offer the misty and ambiguous figure of Arthur. [4]

Chivalry, in a highly idealized form, was represented in many of the Medieval Romances, to which genre *Sir Gawain and the*

1. Will Durant, *The Age of Faith* (New York, 1950), P. 578.
2. *Ibid.*, P. 575.
3. *Ibid.*, P. 574.
4. Morton W. Bloomfield, "Sir Gawain and the Green Knight : An Appraisal," *PMLA*, Vol. LXXVI (1961) P. 11.

BIBLIOGRAPHY

(1) Cavan, Ruth Shonle, Criminology, 2nd Edition, Thomas Y. Crowell Co., New York, 1955.

(2) Clemmer, Donald, The Prison Community, The Christopher Co., Boston, Mass., 1940.

(3) Marin, John Bartlow, My Life in Crime, Harper and Brothers Publishers, New York, 1952.

(4) Morris, Norval, The Habitual Criminal, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961.

(5) Reckless, Walter C., The Crime Problem, 2nd Edition, Appleton-Century-Crofts, Inc., New York, 1955.

(6) Reckless, Walter C., Criminal Behaviour, McGraw-Hill Book Co., Inc., New York, 1940.

(7) Rice, Robert, The Business of Crime, Farrar Straus and Cudahy, New York, 1956.

(8) Suthland, Edwin H., Principles of Criminology, 5th Edition, J.B. Lippincott Co., Chicago, 1955.

(9) Sutherland, Edwin H., The Professional Thief, The University of Chicago Press, Chicago, 111. 1947.

(10) Taft, Donald R., Criminology, The Macmillan Co., 3rd Edition, 1956.

(11) Tannenbaum, Frank, Crime and the Community, Columbia University Press, New York, 1951.

He generally meets his friends in a special hang-out. Saloons, restaurants, cigar stores are usually the common places for their congregations. However, each crime and each type of criminal has a certain place for contacts and association.

In general, the professional criminal has few friends from the conventional society. He lives in a community of his own. He prefers the companionship of his own kind and seldom have acquaintances with persons outside of the underworld. He lives in a very limited society and mostly avoid public places. He lives in a suspicious underworld and his main personal characteristic is extreme suspicion.

The underworld is the criminals' community. It is organized around a pattern of crime and becomes a social organization. But each group of professional criminals develop their own social organization with its characteristic institution, occupation, family life, language codes of behaviour, and philosophy of life.



an honest division of the loot with his companions or his partners in crime. Dishonesty is a serious violation of the criminal code and is usually dealt with by dismissal, ostracism, or sometimes by death. Loyalty, on the other hand, is an essential step for conformity to the underworid. It is a vital element in maintaining security from the police.

Professional thieves, according to a professional thief, usually give much assistance to other thieves who are in trouble. It is also understood that no thief must inform on another under any circumstances. Sutherland has observed that professional criminals are isolated from the conventional society except through their contacts in their criminal activities. The underworld is an exclusive society. It is limited for the members of the criminal group who live in it, and the stranger must be identified before he is admitted. Law is the common enemy and communication regarding it is free. Every crime committeed is reported to the underworld in a very short time.[17] The language of the underworld is an evidence of its isolation from the conventional world. The criminal slang is used only by the professional criminals and is completely unknown to the general public. It is also regarded as a means of identification within the underworld. The professional criminal cannot make a profession in crime unless he keeps out of the jails and prisons. To achieve this, it is necessary for him to have the cooperation of others involved in his criminal case. He may find ways to influence the victims, the witnesses, the police, the grand jury, the prosecutors, the judges, and perhaps others.

Sutherland stated that professional thieves fix their own cases; and sometimes employ a fixer[18]. Usually there is a regular fixer for professional thieves in every large city and many of the small ones. A system of fix has been developed in each type of crime committed by professionals.

It is also observed that professional criminals develop a criminal personality. The professional criminal has a way of life and has a social role which is based on a system of attitudes and social values. There is, however, a clear difference between his personal life and his criminal life. His concept of friendship is not based on sentiment or emotional feelings but is merely commercial. His relationships with his wife are strictly his private matter but he often depends on her for assistance in his professional business in certain respects[19].

---

(17) Sutherland, The Professional Thief, pp. 15—16.
(18) Ibid, pp. 87—89.
(19) Cavan, pp. 147.

techniques which is acquired in association with other professional thieves. They also have an acknowledged standing in the field of crime which is based on their wide knowledge, skill, training, experience, and manners. These specific characteristics give the professional thieves a special status[14].

The professional thieves, on the other hand, have a body of commonly shared feelings, sentiments, and behaviour patterns. Because of the limitation of personal association by barriers which are maintained by the professional thieves themselves, these thieves are kept in confinement within the barriers of their own group to a greater or lesser degree. This means that membership in the professional class is defined by the group itself. The person who is received in the group and accepted or recognized as a professional thief is a professional thief. Thus the profession of theft is an organization. It is an organized crime, and it has a system in which informal unity and reciprocity may be found[15].

The professional criminal's life can be recognized as "a way of war". This idicates a philosophy of life which may be described as a war psychosis where the professional criminal's attitude toward the world is undoubtedly a warrior's attitude[16]. The professional criminal has the same ruthlessness and cruelty toward his enemies and traitors, and the same faithfulness and loyalty toward his allied friends and companions. The motivating source of such an attitude toward the world is fear. The criminal is afraid of the police, his enemies, the good citizen, and of the traitors. He generally distrusts all the people about him and believes that the world is filled with enemies and spies. As a result, he develops loyalty to his gang as a source of survival. In his gang he finds security and confidence, a recognition and acceptance, and stability and peace.

V) The criminal underworld and the professional criminal.

Each criminal organization develops its own criminal codes of behaviour. Professional criminals must display their adherence to these criminal codes. These codes are obeyed most strictly by the professionals and violent punishment, in some cases, is resorted to by the group for their enforcement. One of the most common rules requires criminals to be honest with other members of their gang. A professional criminal is not to inform on another and should make

(13) Ibid., The Professional Thief, pp. 197.
(14) Ibid., pp. 199.
(15) Ibid., pp. 197—211.
(16) Tannenbaum, pp. 178—179.

sional criminality. Some of these professionals had early juvenile delinquency records while others do not show any history of a long delinquent career moving progressively toward their present criminal activities. However, juvenile delinquency can be, along with other factors, a causative factor leading to professionalization in crime. Undoubtedly, a police record, life in prison or other custodial institutions, and the gradual acceptance of the criminals' role as a result of being treated as a criminal help to turn either the juvenile delinquent or an adult criminal into a professional gangster(9)

IV) The characteristics of the professional criminal.

The mode of life of the professional criminal is supported by a definite philosophy which is based upon standards accepted by the criminal group. Sometimes the criminal career is looked upon as a means to a livelihood. In short, the professional criminal has an attitude toward life, his fellows, and toward his occupation. In fact, he has a working philosophy.(10) It is his explanation of his way of life to himself and his rationalization of the behaviour of others toward him. It is a value system usually employed to explain the world and its way to the professional criminal himself. It makes life easy and justified, and the criminal's battle more logical, though more dangerous to the community.(11)

Life histories of professional criminals, and sometimes their own writings, reveal the principles and beliefs which underlie their philosophy of life. The professional thief, according to a professional thief, does not look upon society as his enemy. He wants society to prosper, since he prospers accordingly(12).

In many cases the professional thief does not steal from the poor or those with small wages; but he has little sympathy for the person who is careless about his money.

Sutherland, in his book "The Professional Thief", formulated the essential characteristics of the profession of theft. They are, Sutherland summarized, technical skill, status, consensus, differential association, and organization(13).

The professional thieves usually develop a complex of skills and

---

(9) Taft, Donald R., Criminology, The MacMillan Co., The Third Edition, 1956, pp. 238.

(10) Tannenbaum, Frank, Crime and the Community, Colmbia University Press, New York, 1951, pp. 174.

(11) Ibid., pp. 177.

(12) Reckless, pp. 163.

(13) Sutherland, The Professional Thief, pp. 197.

as a business, a trade, a career, and a way of making his living. He usually lives on the income of crime, develops a sort of criminal philosophy of life, and adheres to the code of the criminal group. The degree to which the criminal becomes incorporated into the criminal world is a criterion of the type of criminal.

III) **The process of professionalization**

Crime as a profession requires twofold inquiry; the study of the professional criminal as an individual on one side, and as a member of an organized criminal group on the other. Most crimes require training and careful planning in the commission of crime and the professional is a highly skilled criminal. He develops his skilled techniques over a period of time through personal association. The principal elements in these techniques are wits, cleverness, and, in some crimes, oral fluency. And because some of these techniques are specific, professional criminals tend to specialize in a relatively small number of rackets that are related to one another.(6) The process of professionalization is a complex one indeed. It contains steps and stages by which a criminal elevates himself to the class of professionals. It does not occur overnight, it is a gradual maturation throughout the entire life history of the criminal.

There are some factors which may be regarded as essential steps in this criminal maturation. Ruth Cavan, in her "Criminology" suggests the following steps as characteristic of such development. These suggested steps are the quasi-delinquent aspect of the early gang activities, the later definite delinquency, the tolerant attitude displayed by the adult population of such delinquency, the contact with the older and more experienced criminal, and finally the breaking of contacts with the family, the school, and the conventioal groups.(7) These various stages demonstrate the gradual alienation of the criminal from the conventioal conforming groups. As the strength of the relationship with the conventional group weakens, the ties with the non-conforming groups grow stronger. It is also true, in many instances, that the professional criminal seems to be drown into crime from legitimate employment; usually from vocations closely allied to crime. The skilled locksmith becomes a safe cracker, and the etcher becomes the counterfeiter.(8) There are some reasons to believe that juvenile delinquency does not necessarily show a later graduation into profes-

(6) Sutherland, Edwin H., The Professional Thief, The University of Chicago Press, 1937, pp. 199.

(7) Cavan, pp. 126—130.

(8) Reckless, Walter, The Crime Problem, Second Edition, Appleton-Century, Inc., New York, 1955, pp. 160—161.

of some scholars, as a legal-social problem.[1] Ruth Cavan, in her "Criminology", advocates that "Although the law is content to prove that a crime has been committed by a specific person and to apply the stated penalty, both prevention and rehabilitation of criminals demand a socio-psychological understanding of the origin and development of criminal behaviour."[2] She suggests five major types of criminals. These are : 1) the conformers to a subcultural group; 2) the essentially law-abiding violators; 3) the segmental criminals; the professional criminals and 5) the maladjusted criminals.[3]

Aside from these classifications of criminals, the old conventional penal classification still makes all offenders fall into two main groups : the first offenders and the recidivists or the repeaters. Recidivists or repeaters, as we find them in prisons, however, are not all of the same criminal type. A few of them are regarded as professional; those whose lives are organized around their criminal activities. They usually follow a career in crime and make a business of it. Other types are labled habituals; those whose offenses are personal vice and who persistently repeat their delinquent habit, or others who alternate between the professionals and the habituals; whose lives are not thoroughly organized around either crime or vice, but they demonstrate in one way or another a persistent tendency toward crime and illegal activities.[4]

II) **Who is the professional criminal ?**

Professionalization is a means of livelihood. And we can observe a professionalization in crime. Sutherland, a leading American criminologist, summarizes the principal charactersitics of the professional criminal. He indicates that the term "professional" when applied to a criminal refers to the following factors: the pursuit of crime as a regular, day-by-day occupation, the development of skilled techniques and careful planning in that occupation, and status among criminals.[5]

The line of demarcation between the professional criminals and non-professional criminals is closely related to the theory and concept of professionalization in crime. The professional criminal regards crime

(1) Elliot. Mabel A., Crime in Modern Society, Harper and Brothers Publishers, New York, 1922 pp. II.
(2) Cavan, Ruth Shonde, Criminology, Thomas Y. Crowell Co., New York, 1955, pp. 22
(3) Ibid., pp. 23—29.
(4) Ibid, pp. 557—558.
(5) Sutherland and Cressey, Principles of Crimifiology, 5th Edition, B.J. Lippincott Co., 1955, pp. 232—233.

"THE PROFESSIONAL RECIDIVIST"

"A Socio-psychological approach toward professionalization in crime"

by

Adnan Al-Doori,
B.A. (Law), M.A., Ph.D. (Criminology)
College of Arts, University of Baghdad.

I) The problem of classification of criminals

Leading criminologists have assiduously attempted to classify criminals into groups and types, but none has achieved a single classification which attracts a wide common acceptance. At the present time, many classifications of criminals are in current use, each of which serves a special purpose and has a certain usefulness. Any classification of criminals must start with the crime itself, however. This is because of the fact that crime, as legally defined, includes different types of behaviour which is regarded as unlawful, and since a person cannot be labled as a criminal unless he has been convicted of a crime.

However, several classifications of criminals have been introduced in the field of criminology. The most current one is the classification of criminals according to the class of crime. This classification includes such catagories as crimes against property, crime against the person, and crimes against the public safety.

Another classification is based on factors such as the specificity of crime (such as murder, robbery, and so on), or the imprisonment of varying length of time or fines). And the age of the offender, whether a juvenile delinquent or an adult offender, and the sex of the offender are again used in other classifications of criminals. It is noteworthy that most of these classifications primarily represent the type of crimes rather than the type of criminal. In fact, they are legal classifications of crimes rather than a typology of criminals based on some factual psychological or sociological determinants.

But crime is not only a legal problem. There are several perspectives from which we can derive our understanding of this problem. We can study crime as a social, as a psychological, and, in the view



Pl. 2. Original Types



Pl. 1. Copies

21. Lane Poole, S., The Mohammadan Dynasties, (Paris, 1925).
22. ————, Catalogue of the Oriental Coins in the British Museum, Vols. IV and VII, (London, 1881 and 1882).
23. ————, Some Private collections of Mohammadan coins and other Essays in Oriental Numismatics (London, 1892).
24. MacDonald, George, The Evolution of Coinage (Cambridge, 1916).
25. Markoff, A., Catalogue of Mohammadan Money (St. Petersburg, 1897).
26. Marsden, William, The Oriental Coins, Ancient and Modern (London, 1823).
27. Mayer, L.A., A Bibliography of Muslim Numismatics (London, 1939).
28. Miles, George "Mihrab and Anazah: A study in Early Islamic Iconography", Archaeologica Orientalia (In Memorian Ernst Hersfeld, 1949).
29. ————, "Islamic Coins", Antioch on The Orontes, IV, Princeton University, 1948).
30. ————, "Numismatique Islamique et Sassanide": Congress International De Numismatique (Paris, 1953).
31. Minorsky, V., "Mardin", Encyclopaedia of Islam.
32. Mirkhond, The History of the Atabeks of Syria and Persia, ed. Morley William (London, 1848).
33. Mubarak, Muhammad, Maskukat Qadimah Islamiyyah Qatalughi (Istanbul, 1900—1901).
34. Tawhid, Ahmad, Maskukat Qadimah Islamiyyah (Istanbul — ?) Vol. IV.
35. Thomas, North Cote W., "Animals", Encyclopaedia of Religion and Ethics (New York, 1951) Vol. 1—11.
36. Wiet, Gaston, Soieries Persenes (Le Caire, 1948).
37. Zambaur, E. V., Arts. Dinar & Dirham, Encyclopaedia of Islam.
38. Zimmern, H., "Babilonians and Assyrians", Encyclopaedia of Religion and Ethics (New York, 1951) Vol. 1—11.

BIBLIOGRAPHY

1. Berchem, Max Van, Amida: Materiaux pour L'Epigraphic Et L'Histoire Musulmanes Du Diyar Bekr (Heidelberg, 1910).
2. Blake, R.P., Circulation of silver in the Moslem Fast down to the Mongol Epoch (Harvard Journal of Asiatic Studies, 11—1937).
3. Butak, Behzad, Resimili Turk Paralari (Istanbul, 1947).
4. ————, Resimili Turk Paralari, na EK (Istanbul, 1948).
5. ————, Resimili Turk Paralari, ina EK (Istanbul, 1950).
6. Gastiglioni, Monete Cufiche Dell' I.R. Museo Di Milano (Milano, 1814).
7. Coomaraswamy, Ananda K., "Note on the Philosophy of Persian Art" Ars Islamica, Vols. IV—XVI.
8. Cordington, O., A Manual of Musalman Numismatics (London, 1904).
9. Dimand, M.S., A Handbook of Muhammadan Art (New York, 1947).
10. Drouin, Edme Alphonse, "Les Symoles Astrologiques sur les monnaies de la Perse", Gazette Numismatique de Bruxelles, t. v .pp. 71—74.
11. Edhem, I., Ghalib, Taqwim Maskukat Saljuqiyyah (Istanbul, 1891).
12. ————, Catalogue Des Monnaies Turcomanes (Istanbul, 1894).
13. Hartner, Willy, "The Pseudoplanetary Nodes of TheMoon's orbit in Hindu and Islamic Iconographies", Ars Islamica, Vol. v, PT. 2.
14. Honigmann, E., "Ortokids", Encyclopaedia of Islam.
15. Ibn al-Athir al-Gazari, al-Tarikh al-Bahir fi al-Dawla al-Atabikiya (Cairo, 1963).
16. al-Kirmili, P. Anastase-Marie, An-Nuqud al-Arabiyeh (Cairo, 1939).
17. Kopprulu, M., Fuad, "Artuk Ogullari", Islam Ansiklopedisi, 1, cilt., (Istanbul, 1940).
18. Lavoix, M., Henri, Catalogue Des Monnaies Musulmanes De la Bibliotheque Nationale (Paris, 1887).
19. Lane Poole, S., Coins of the Urtuki Turkumans. (International Numismata Orientalia.) (London, 1875).
20. ————, "Coins of the Urtukis", Numismatic Chronicle Vol. XIII (London, 1873).

and other Turkish dynasties, and also on the coins of the Mongols of Persia, then it was adopted by the Sefavid shahs of Persia (in the beginning of the 16th century) as their own emblem. And lastly, coins of lion and sun-type were struck also during the first quarter of the 17th century by Jihan Geer shah, son of Akbar of Hindustan and were quite popular coins.(15)

The continuation of issuing astrological figures on the coins of the late Urtuqid rulers of Mardin and other contemporary Muslim dynasties demonstrates the great influence which the astrological ideas exercised upon medieval peoples of the Near East. Indeed, it was a common tradition that the court of a caliph or a sultan might well include two important figures, namely: a poet and an astrologer; a poet for the sake of praising the ruler, and an astrologer to forecast the future of the ruler and his kingdom.

On the other hand,the disappearance of Byzantine and western copies from the Urtuqid coins of the late period might indicate discontinuation of commerce with the western world. It might also illustrate the fact that since Hulagu's time, the Turkish dynasties including the Urtuqids, have been pushed farther into the Islamic community (Ummah) religiously and culturally in general. In consequence, they stopped issuing imaged coins of western types and instead they began to strike coins identical with those of other contemporary Muslim dynasties viz. purely epigraphic coins or coins carry familiar oriental representations (mostly astrological figures).

However, the series of imaged coins, whether original or copied types, disappeared from the Islamic coins of the late fourteenth and the fifteenth centuries. Two specimens might be regarded as the latest iconographic Islamic coins of this period: firstly, the coins struck by Oways, the Mongol Jalaryi sultan of Persia in1365; secondly, the Urtuqid coins struck by Dawud—Muzaffar sometime between 1367—1376. Both carry the combination images of lion and sun (though the sun on the first does not appear clearly).

The discontinuance of issuing imaged-coins in the Muslim East during the late fourteenth and the fifteenth centuries and the return to issuing epigraphic types i.e., coins bearing Arabic inscriptions and Arabesque ornaments, might demonstrate some kind of revival of Islamic orthodox traditions which took place under the reign of the pious Mongol khans who were, then, the sole rulers in most of the Muslim lands.

(15) Drouin, Edme Alphonse: "Les Symboles astrologiques sur les monnaies de la Perse", Gazette Numismatique de Bruxelles, t.V, pp. 71—74 & 87—91.

mosques.(11) What is the origin of this double-headed eagle and what does it represent ?? First of all, the double-headed eagle was known in the Near East in the days of the Hittites and the Assyrians. It may be also related to the Babylonian myth of Etana in which the eagle represents the symbol of the good spirit and the enemy of the serpent, the spirit of evil. Furthermore, many of the primitive peoples believe in the existence of Divine spirit in eagle. The Buriats,(**) for example, hold that the good spirits sent an eagle as shaman, to counteract the evil deeds of the spirits.(12)

However, the double-headed eagle does not appear in Islamic art before the Seljuqid period. For this reason I prefer not to put much emphasis upon the relation between the Babylonian eagle and the Seljuqid one. Instead, I think that since the Turks were followers of Shamanism before adopting Islam, the double-headed eagle was probably one of their principal divinities which represents the good spirit. The reappearance of this figure in the arts and coins of the Seljuqids and the Atabegs might demonstrate a continuation of totemism in the Islamic beliefs of these Turkish peoples.(13) The second Turkish-Sassanian type which continued to appear on the Urtuqid coins of the late period is that of the lion surmounted by the sun. It has first appeared on the golden dinars of Ghiyath al-Din Kay Khusru II (1236—1246), one of the late sultans of the Rum Seljuqids. Then that picture was widely copied in coins of the Urtuqids and other Atabig dynasties.

The astrological figure of the lion and the sun was well known in the ancient Near East and "it may have origin even in prehistoric times".(14) In the Islamic times, this combination figure firstly appeared on a Persian bronze vessel of the late Twelfth century A.D. In other words at the same period which has been attributed to the relief of the same figure appears on the pillar of Jazirat ibn Umar's bridge mentioned before. Thus, thelion and the sun coin's type was struck approximately one century after it first appeared in the Islamic miniature and plastic art. However, the appearance of this picture on the Turkish coins is supposed to have reference either to Sultan Ghiyath al-Din (mentioned above) horoscope or to that of his queen, who was a princess of Georgis. Later, this same type began to appear largely on the coins of the Urtuqid

(11) Max Van Berchem, Amida : Materiaux pour L'Epigraphie Et L'Historie Musulmanes Du Diyar-Bekr, Plates: XVIII & XIX.

(12) Encyclopedia of Ethics and Religion, Art. Animals.

(13) cf. Lane-Poole in Num. Chron. Op. Citin which he supports the theory which maintains that the double-headed eagle was one of the ancient divinities in Asia Minor before the Seljuqids arrivd in this area.

(**) The Buriats are a Mongol tribe, their chief occupation is the rearing of horses. In religion they are Buddists, but Shumanism still survives among them.

(14) Willy Hartner, "The Pseudoplanety Nodes of the Moon's orbit in Hindo and Islamic Iconographies", Ars Islamica, Vol. V, PT. 2.

Dawud — Muzaffar
(1367—1376)

I. Bronze

Obv. Lion and sun.

Rev. الملك المظفر السلطان
ضرب ماردين

Mardin No date.

During this late period, ten sultans ruled Mardin. But, however, we have, at present, coins of five of them only. Three types of the eleven specimens mentioned above deserve some explanation.

The type of coins struck by Qara Arslan carry the name of Hulagu. Hulagu, after he conquered Baghdad in 1258, continued his invasion toward Syria and at the same time sent troops under the leadership of his son Yashmut towards Diyarbekr and other Asia Minor provinces. In 1260 Mardin was besieged for eight months by the Mongol troops. Qara Arslan Muzaffar killed his father (who refused to open the city for the invaders) in order to put an end to the sufferings of the inhabitants. Hence, Qara Arslan was confirmed by the Mongols as lord of Mardin. In return, he put the name of Hulagu on his coins to prove dependence on and subjection to the great Il-Khan.

It might be well noted here that series of coins bear the name of Hulagu was struck at this time (1260—1262) by Hulagu's vassals in the Mesopotamian provinces and also by other Atabeg dynasties such as the Zingi of Syria. All these Hulagu-coins are iconoclastic and most of them are silver.(10) They give the impression that all the lands which were invaded by Hulagu's troops became, from the monetary view one unit.

It remains for me to give notice to the two imaged-coins types viz. the double-headed eagle and the lion and sun types of Turkish-Sassanian origin which continued to appear frequently on the coins of the Urtuqids of the late period.

The one with the double-headed eagle first appeared on coins of Imad al-Din Zenki of Sinjar in 1190, then was copied by the Urtuqids. However, the figure of the double-headed eagle can be seen not only on the coins of the Turks (Seljuqids and Atabegs) but also on their textile, on the walls of their castles, and strangely enough on the gates of their

(10) Muhammad Mubarak, Maskukat Qadimah Qatalughi, pp. 13—18.

Shams al-Din Salih

(1312—1363)

I. Bronze

Obv. Lion and sun.

Leg. لا اله الا الله محمد رسول الله

Rev. الملك الصالح

No mint and date.

II. Silver

Obv. في ايام الملك الصالح خلد الله ملكه

Leg. سنة واحد وخمسين وسبعمائة

Rev. لا اله الا الله محمد رسول الله

Leg. قل هو الله أحد ... ابو بكر · عمر · عثمان · علي

III. Bronze

Obv. Lion and Sun

Rev. الملك الصالح خلد الله ملكه · ضرب ...

Leg. لا اله الا الله محمد رسو ...

No mint and date.

IV. Bronze

Obv. Eagle of 2 heads.

Rev. الملك لله · السلطان الملك الصالح خلد الله ملكه

No mint and date.

V. Silver

Obv. لا اله الا الله محمد رسول الله وحده

Rev. السلطان الملك الصالح خلد الله ملكه

Leg. ضرب بحصن سنة اربعين وسبعمائة

Hisn 740 h

Qara Arslan—Muzaffar
(1260—1292)

I. Silver

Obv. هولاكو المعظم

Rev. الملك المظفر قرا ارسلان

Mint-Mardin No date

II. Silver

Obv. الملك المظفر قرا ارسلان محمد

Rev. هولاكو المعظم ـ ايلخان

No mint and date.

III. Bronze

Obv. الملك المظفر قرا ارسلان

Rev. هولاكو المعظم

No mint and date.

Najm al-Din Ghazi II. Mansur
(1294—1312)

I. Bronze

Obv. Head of a figure (?)

Leg. لا اله الا الله وحده لا شريك ••• محمد
رسول الله صل •••

Rev. السلطان الاعظم ظـل الله في العـالم الملك
المنصور نجمالدين

No mint 698 h.

II. Bronze

Obv. لا اله الا الله محمد رسول الله الملك المنصور
نجم غازي

Rev. (written in Ughur script except
"Gazan Mahmud" in Arabic).

The Urtuqid coins of the late period

My division of the Urtuqid rule of Mardin into early period and late period is merely a numismatic division rather than an historical one.

The early period which began at 1108, and ended at 1260, is associated with an abundance of bronze-imaged coins struck by this dynasty.

On the other hand, the coins of the late period are mostly iconoclastic and much less in number than those of the early period. Also a rise in the proportion of the silver coins can be noticed in the late period. However, the reappearance of the silver coins in the Islamic countries in this period is still an obscure matter. It might be suggested that either new mines of silver were discovered in the area (Asia Minor) or that silver ceased to be exported as it had been before and instead it began to be used in striking coins.

Though all the history of the Atabeg dynasties (during the early period of the Urtuqid's rule at least) was mostly history of wars against Byzantinume and the Crusaders or among themselves, it was for the Urtuqids, a history of victories, expansion, and prosperity. During the interval between the wars, they were able to conclude commercial transactions whether with other Muslim dynasties or with the Byzantine and Greek cities.

The later history of the Urtuqids gives us a picture of defence against the attacks of foreign troops particularly the Mongolian armies which began to threat the area after the fall of Baghdad by Hulagu in 1258. However, Mardin's fortess resisted the Mongol attacks but its sultans had to purchase their independence from the Mongols in return for the payment of a heavy tribute.

After Hulagu's invasion, the Urtuqids confronted another Mongol invader, Timur in 1404. After Timur had taken Mardin, the ownership of the town passed to the Turkman dynasty of Qar-Qoyunlu in 1408.

For this late period, we have, at the present, 11 specimens (6 coins of this period are available in the Museum of the American Numismatic Society. All of the 11 specimens were edited by Edhem and Butak) and this all that we have for a period lasted one century and a half.

Of the 11 specimens mentioned, 7 are bronze and 4 are inconoclastic silver coins. Two of the bronze coins are inconoclastic also while the remaining 5 bronze coins carry original Turkish pictures (Urtuqid and Seljuqid—one with the head which might be of Timurtash).

the buildings or on the coins began to appear with Seljuqid period in northern Mesopotamia i.e., in the second half of the 12th century though the astrological idea were originated in very old Babylonian time. The following represents the most representative types of the Urtuqid imaged-coins :-

i. Man on a horse. The horse-man picture goes back to Central-Asian's origin.

ii. Bearded head of king (Sassanian).

iii. Beneath canopy, figure, crowned, seated on throne, holding orb and sceptre. Above, two victories, each spreading a wing over the canopy. Sassanian though the two angles are of Byzantine type).

iv. Crowned or helmeted centaur archer to left, head facing, streaching with right hand the string of a bow which he holds in the left, with the intent of shooting down the throat of a dragon behind him with jaws open. The dragon is nothing else than an extension of the centaur's tail. It seems that the centaur represents Sagittarius, an astrological figure well known in the medieval ages though its origin goes back to the Babylonian and Egyptian astrology.(9)

v. Angel.

vi. Helmeted figure, seated cross-legged; holding, in right hand, sword horizontally behind his head; in left hand, a trunkless, helmeted, head, by the plume of the helmet; the figure represents Mars.

vii. Series of coins with picture, it was suggested, to record the lamentation of the Muslims on the occasion of the death of the great champion Salah al-Din, the year of his death struck.

viii. Two-headed eagles. In some coins each wing formed by a bearded head.

ix. Lion surmounted by sun.

Types viii and ix will be explained later.

III. The third group is the iconclastic silver coins bear Arabic inscription, mostly religious (names of God, the prophet, the formula of the faith, and names of the Orthodox caliphs, together with some ornaments.)

---

(9) Ibid, pp. 147—148.

were used in dealing with the Muslim states which did not accept either bronze coins or the images which were upon them.(7)

However, most of the Urtuqid coins were bronze. Among their silver coins, some are copper washed with silver. It seems that all the coins in the three mentioned groups were circulated as dirhams.

I. Bronze coins-copies of western types :-

The most representative types of this group are the following :

i. Head to right, diademed-copied from coin of Antiochus VII. (Seleucid).

ii. Within dotted square, head to right, wearing jewelled diademed-copied from coin of Constantine I. (Roman Imperial).

iii. Two busts, diademed, face to face-copied from Greek Imperial.

iv. Half figure to left, holding orb and scepter—e.g. Constantine VI, and Irene. (Byzantine).

v. Two figures, standing, facing-copied from coin of John II. Comnenus, representing the Virgin nimbate, crowning the Emperor, standing on her right, his right hand on his breast, his left holding the orb.

vi. Figure of Christ throned (Common Byzantine).

vii. The Virgin (Byzantine).

viii. Obv. Two heads facing, slightly turned away one from the other. (A Byzantine-type).

Rev. Head facing, within incomplete circle of dots.

II. Bronze imaged coins—Turkish-Sassanian's origin :-

The images on these coins were either original Urtuqid or were borrowed from other Turkish dynasties and Sassanian origin. A number of these coins have astrological representations, such as sun and Leo, Mars etc. which might have been reproduced from reliefs incised on certain buildings in the area. reproduced from reliefs incised on certain buildings in the area.(8) However, the astrological representations whether on

(7) Ghalib Edhem, 'Catalogue Des Monnaies Turcomanes, pp. xvi—xvii.

(8) Herzfeld mentions a series of eight reliefs incised on one of the main pillars of the great Tigris bridge of Jazirat ibn Umar and attributes them to the second half of the twelfth century. Among the eight relief are : Mars and Capricorn, the sun and Leo, and Sagittarius and ?.! Cited by Willy Hartner, Ars Islamica, Vol. V, PT. 2, p. 114.

Seljuqids (XI—XIII centuries) brought about a considerable stylastic change, for example, in the sculpture of these provinces which under the Abbassids was based almost entirely on abstract ornament, under the Seljuqids representations of humanfigures and animals became frequent on the buildings, bridges, and gates of cities like Diyarbekr, Mardin, Konia, and al-Mawsil(16). It is possible then to relate the above mentioned background of the Turks with their adoption of imaged-coins:

Firstly : The Turks whether Seljuqids or Atabegs were acquainted with representational art which is still existing and can be noticed on the remaining walls of their castles, mosques, and bridges in Asia Minor and Mesopotamia. Hence their imaged-coins were in conformity with their own cultural background.

Secondly: Another factor encouraged the Urtuqids and other Turkish dynasties to strike imaged-coins was that Asia Minor, in which most of the Turks ruled, was familiar with the Byzantine imaged-coins. In addition, a great number of the population of Asia Minor were Christians (Estern Christians and Armenians). However, the Urtuqid coins themselves which carry either images of Turkish-Persian origin or Western-Christian figures, confirm the two mentioned factors which I consider more adequate for explaning why the Urtuqids (and other Turkish dynasties struck imaged-coins.

As far as I can judge from the coins available, the Urtuqids were first among the Turks who struck imaged-coins or at least figurial coins. However, the oldest Urtuqid coin is a bronze coin and was struck sometimes between 1122—1152 by Husam al-Din Timurtash, the second ruler of Mardin. This coin bears a head copied from coin of Antiochus VII (though some claim that it is Timurtash's head) with Arabic secular inscription.

Early Urtuqid coins may be classified into three groups :-

1. Bronze imaged-coins which are copies of western types.
2. Bronze imaged-coins of Turkuman-Sassanian origin.
3. Iconoclastic silver coins.

The coins of the first and the second group were circulated locally and were used also in dealing with the Greek of Asia Minor coast and the Byzantine cities near the border. On the other hand, the silver coins

(6) M.S. Diamand, A Handbook of Muhammadan Art, p. 94.

to the medieval habit of mind, Muslims were regarding Islam not only as a religion but also as a political institution. In consequence, religious inscription on the Islamic coins involved political meaning at the same time.

The second part of the debatable question is why the Urtuqids and other Turkish dynasties put living images on their coins. Lane-Poole (in agreement with Adler's view) emphasises the economic factor and says that the Muslim dynasties which made use of imaged-money, were almost entirely those who came frequently into contact with European merchants. They also put on their coins Arabic inscription which appealed to Muslims.(5)

Undoubtedly, there is some truth in this economic explanation since the Urtuqids made commercial transactions with Christian cities. Furthermore, large number of the population of Asia Minor were Christians (Eastern Christians and Armenians) and I assume that these Christians played more important role in commercial and monetary activities than Muslims. Then, it is possible to say that because of the Christian influence (the external and the local) and the familiarity of the area with imaged-coins, the Urtuqids (and other Turkish dynasties) adopted pictures on their coins. However, when we remember that the Turks had had familiarity with and inclination towards the representational art before they came into contact with Christians, we realize that the economic explanation above-mentioned does not answer satisfactorily the question under discussion.

Another explanation maintains that the Islam of the Turks in general was not in conformity with the religion of the Orthodox Arabs but more or less mixed with Persian mysticism. Hence they did not care much for the authority of the prophet who forbade images of living things.

This last explanation should not be taken as it is but must be related to the cultural background of the Turks before and after they arrived in Persia and the land of the Caliphate.

Before adopting Islam, the Turks were familiar with representational art and they themselves had a number of arts. This artistic inclination was associated with the Turks since they were in their first home in Central Asia, then has been increased by their contact with the Persian culture. And in spite of having changed their religion, their arts continued and were based mainly on Turkish and Persian traditions. Thus we see the conquest of Mesopotamia, Syria and Asia Minor by the

(5) Lano-Poole, Numismatic Chronicle, Vol. XIII, p. 255.

by the Turkish Muslims. But I feel that some mention should be made here in regard with this iconographic development of the Islamic coins, because of its close connection with our present topic since the number of imaged-coins struck by the Urtuqids is not approached by any other Muslim dynasty.

Many Islamic numismatists derive the cause of the non-existence of images on Islamic coins from the prohibition of images of living things by the prophet Muhammad. This religious explanation alone is unsatisfactory.

Dr. Miles and Mr. Walker's studies of the transitional period of the Islamic numismatics i.e. the coins of the early Islamic period before Abdul-Malik's reform, show us that those coins carry images of living things. Furthermore, the caliph Abdul-Malik himself struck, before his reform, coins bear his own picture standing, with the sword in his hand.

Other numismatists relate the absence of images on Islamic coins to Byzantine influence i.e., to the iconoclastic movement under Leo III.(2)

I, myself, suggest the following explanation for the iconoclastic feature of the Arabic-Islamic coins though my explanation is not unrelated to the previous religious one.

The Arabs before Islam are well-known in the literary field. This literary field was expressed by words-spoken or written. However, one of the main reasons which led the Arabs to accept Islam is that its teachings were presented to them in a written book i.e., the Quran. Here lies the significance of the written words for the Arabs. On the other hand, "the Arabians themselves had no developed feeling for either plastic or picturial art, as their remains in the peninsual and the literary descriptions of their sanctuaries clearly indicate"(3) Thus Abdul-Malik, decided in 693 to have his own Arabic coins minted in Damascus. He did not imitate his Byzantine rival in striking imaged-coins because the representational art was foreign to the Arabs and instead, he struck iconoclastic coins to symbolize Arabic culture and tradition. As a result of this coinage reform, Arabic was introduced into the official system of accounts, which up to then had been kept in Greek in Syria and Persian in Iraq. (4) Ever since, the currency of Muslim dynasties has been without figures, with only a few exceptions, till the coming of the Seljuqids and Atabegs. Here I mention that apart from the fact that religious inscriptions on coins were peculiarly suited

(2) G. MacDonald, **Evolution of Coins**, pp. 91—94.

(3) Philip K. Hitti, History of the Arabs, pp. 269—71.

(4) C. Brockelmann, History of the Islamic Peoples, pp. 81—82.

(Najm al-Din) was the founder of the Mardin kingdom under discussion. The date 1108 is given to make the beginning of the Urtuqid's rule in Mardin. They continued ruling Mardin regarding themselves as independent rulers, free from any intervention of other Muslim caliphs or sultans. However, the pressure of events showed that although the Urtiqids were good fighters, they were unable to preserve their political soveregnity. Here the coins show us how Najm al-Din Alpi, for the first time in the history of the dynasty, put in 1163 the name of the Abbasid caliph on his coins. In 1185, the name of the Ayyubid sultan Salah al-Din al-Ayubi, appeared on their coins. Later on, names of other Atabeg and Seljuqid sultans continued to appear on the Urtuqid coins such as names of Nur al-Din Atabeg of al-Mawsil, Alaeddin Key Koubad and Kay Khosrow, the Seljuqid sultans and at last, we see in 1260, Qara Arslan put the name of Hulagu on his coins. From now on, the whole area of the Near East was subject to Mongol attacks and invasion. Finally, Timur's troops entered the city of Mardin in 1404, and in 1408 ended the reign of the last Urtuqid prince, sultan Isa, who ceded Mardin to the Qara-Qoyunlu who gave him al-Mawsil in exchange. So ends the Urtuqid rule in Asia Minor.

Some remarks on the Urtuqid coins

The coins of the Seljuqids and the Attabegs differ from the other Islamic epigraphic coins. They bear images whether of Turkish-Sassanian origin or copies of western types.

It is well known that from Abdul-Malik's reform in 695 till the coming of these Turks, the coins of the Caliphate were purely Arabic-Islamic, carrying religious inscriptions with the name of the ruler and the date of the coinage, and bearing no image. The Islamic coins of all different denominations and metalsfollowed Abdul Malik's example and were iconcolastic coins. A sudden adoption of imaged coins among the Turks appeared some 450 years after Abdul-Malik's reform mentioned above.

However, the Islamic imaged-coins whether original or copies of Byzantine and Sassanian coins continued to appear among the Urtuqids and other Atabegs, Seljuqids and Mongol dynasties for approximately two hundred years. Then imaged-coins ceased to be issued and were replaced by early epigraphic Islamic coins.

It is not my intention in this paper to explain the phenomenon of disappearance and appearance of images on Muslim coins i.e., the reasons which caused Muslims (especially the Arab-Muslims) not to strike imaged-coins, and the reasons for the adoption of imaged-coins

the proto-type Urtuqid coins (images together with Arabic inscription) with an attempt to show the types which are original or borrowed from orientl sources and the types which are copies of western coins. (3) Urtuqid coins of the late period (beginning with the capture of Baghdad by Hulagu in 1258 till the end of the Urtuqid kingdom. These late coins, though frequently carrying images of Urtuqid or oriental origin, ceased to copy western types. However, the tendency of the Urtuqids of the late period and other contemporary Muslim dyasties was toward issuing Islamic iconoclastic coins.

Historical Background

The Saljuqids appeared in the Empire of the Caliphate when the Abbasid dynasty was beginning to weaken. They were asked by the Caliph to enter Baghdad in order to strengthen his shaky position. The Seljuqids took this opportunity and themselves became the men of authority and prestige. They ruled in Syria, Iraq, Persia, and Asia Minor. Then scattered into many dynasties founded by their officers, or Atabegs.

The Atabegs, of whom our Urtuqids were one, were originally the governors and directors of the education of the young princes of the Seljuqid dynasty and were of Turkish origin, they became after a short time, more powerful than the princes they professed to educate, and established four dynasties for one hundred and thirty years ruled over a large portion of the plain country of Asia Minor. They are known in history by the names of the districts in which the chief seat of their power was, as Atabegs of Iraq, of Azerbijan, of Faris, and of Mardin and Diyarbekr.

Urtuq b. Eksuk, founder of the Urtuqid Dynasty in Diyarbekr, was a Turkish officer in the Seljuqid armies, and was appointed governor of Jerusalem when the Holy City was conquered by his commander Tutush the Seljuqid sultan of Damascus.

Urtuq's sons Sukman and Il-Ghazi, both famous in the wars with the Latin princes of Palestine succeded to their father's post in 1091, until the city was annexed by the Fatimid caliph in 1096, when they retired to Edessa (Ruha) and Iraq respectively. In 1101 Il-Ghazi was appointed prefect of Baghdad by the Seljuqid sultan Muhammad, and in the same year Sukman was made governor of Hisn Kayfa in Diyarbekr, to which he added Mardin a year or two later. In 1108, however, Mardin was transferred to his brother Il-Ghazi, and henceforward there were two lines of Urtuqids, at Kayfa and at Mardin. (1)Thus Il-Ghazi

(1) A third branch of the Urtuqids was established at Mayyafariqin by Sulman, a son of Il-Ghazi but lasted for a short time.

SOME ASPECTS OF MEDIEVAL ASIA MINOR HISTORY AS REFLECTED BY TURKISH-URTUQID COINS

By: **Abdul W.A. Qaysi,** Ph.D. (Michigan).

This study presents some remarks on coins of the Turkish-Urtuqid dynasty of Mardin. These coins together with the coins of some other Turkish dynasties differ from the epigraphic Islamic coins by the fact that they bear images; a feature makes them, from an artistic point of view, more interesting to the numismatist than other Islamic iconoclastic coins.

Though I shall touch briefly on the artistic side of the coins and the development of Islamic iconography, my main stress will lie upon the significance of the numisatic evidence for the cultural historian of medieval Asia Minor and Northern Mesopotamia. However, this fact may be realized more when we learn tha the literary evidence for the period under discussion is scarce and sometimes non-existent. On the other hand, we have under our disposal numerous coins, though less in number for the last period, which might offer a considerable help for the understanding of the social, religious, and the economic life of the area.

As far as I could gather the first profound study of the Urtuqid coins was made by Stanley Lane-Poole in the last quarter of the last century, though he was preceded by pioneer Islamic numismatists like Adler, Reish, and Castiglioni who had studied the same coins. Lane-Poole's work on the Urtuqid coins is confined mostly to the coins of the first half of the Urtuqid rule, with little mention of the late period which followed Hulagu's invasion of the Near East.

In addition to Lane-Poole's work we have Turkish catlogues of the Urtuqid coins edited by two Turkish writers, Ghalib Edhem and Behzad Butak. Edhem's catalogue is systematic and valuable while that of Butak is less so and mostly contains reproductions of coins which were edited before with some new specimens relating to the late period.

My present paper is divided into three parts: (1) Survey of the historical background of the Urtuqid kingdom in relation to Islamic history. Here I mention that the history of the Urtuqid dynasty, particularly the geneology and the dates of its rulers, have been made more exact with the help of the coins which they struck. (2) Description of

References

1. Taylor, J. : Notes on the Ruins of Muqyer, The Journal of Royal Asiatic Society, Vol. 15, PP. 260—276, 1855.
2. Hall, R. and Woolley, C. : Ur Excavations, Vol. I, Al-Ubaid, Oxford University press, 1927, P. 3f.
3. Woolley, C. : Ur Excavations, Vol. IV, The Early Periods, Philadelphia, 1956, P. 2ff.
4. Woolley, C., 1956, PP. 2—8, 19—21.
5. Roux, G. : Ancient Iraq, London, 1964, P. 101.
6. Woolley, C., 1956, PP. 20—21.

II are "very thin . . . the all over decoration of many early specimen seems to be simplified and reduced so that ornament only emphasizes the silent part of the vessel."[6]

3. There is not any justification for classifying the Ubaid vessels found after the flood as Ubaid II or late Ubaid industries. They might have occurred in the pre-flood deposit from which we have only potsherds. Again the flood must not be taken as justifying a long time lapse.

4. Materials from two key Ubaid sites, Tepe Gawra and Eridu, which have early and late Ubaid ceramics are comparable to those at Ur assigned by Woolley to Al-Ubaid II.

In conclusion, it is evident that ceramic representations at Ur show a full Ubaid occupation but its position in time and sub-division is not clear.

which is only fifteen miles from Ur, no traces whatsoever of a flood were found. The sterile level of Kish belongs to the Early Dynastic and not to the Ubaid period, and the same applies to the thin alluvial deposits found at Uruk, Lagash, and Shurupak[5]. Therefore, the flood could be either a pure myth or just one of those many floods which covered some of the villages in southern Iraq during the Spring season until very recent times. The peasants in such events move to a near-by village or a peripheral area, and at the end of the summer they return to their homeland, rebuliding whatever is necessary. Summer temperature is high enough in July to bake an egg when broken on the ground and land does not need years and years to be redried for reoccupation after a severe inundation as suggested in the myths. It is probable that there was no great time differential between Woolley's pre—flood and post—flood Ubaids.

The post—flood material came from 49 graves dug down to, and into. the flood deposit in Pit F. Stratigraphically they were found at different depths. Thirteen of them lay between 4.60 and 6.30 meters above sea level. Taking the 5.50 meters above sea level as the upper limit of the silt bed, as stated before, some of these graves would be placed in the kiln stratum which contained non-Ubaid materials. Five others were above 3.50 meters above sea level, and the rest in the zone 4-1 meters above sea level. Culturally the graves showed evidence of different kinds of burials. In the graves of Ubaid II phase the body was extended on the back with legs striaght and arms by the sides. No fixed tradition was followed in the orientation of the body and no trace of wrappings has been found. The vessels, as a rule, were placed at the foot. In the graves of Ubaid III phase, the body was wrapped in matting, placed on the side with legs slightly flexed and the hands before the face in the burial attitude of the Jamdet Nasr period.

Because of this intermingling of graves with such differences in funeral traditions, and because of the occurrence of proto-literate material in the kiln strata where some of the graves occurred, it seems safe to think of Woolley's Ubaid III as a transitional phase and consider Ubaid I and II as full representations of Ubaid ware, but not in Woolley's terms because :

1. The flood is a very poor basis for the differentiation of phases.
2. The stylistic differences which Woolley notes on the vessels from the two phases are too general, for example, the vessels of Ubaid

THE FLOOD AND CULTURE SEPARATION AT UR

by

Takey Dabbagh

Remains of this ancient and venerable city were first located in the ruins of Tell Al-Muquyar, a small mound near the railway station of Ur junction. The site was excavated for the British Museum by Taylor in 1854[1], by Thompson in 1918, and by Hall and Woolley in 1919[2]. The most fruitfull excavations were directed by Woolley on behalf of the Joint Expedition of the British Museum and the University of Pennsylvania in the years 1929—1934[3].

Many test pits were sunk in the mound area. Among those the Great Death Pit, Pit A, and Pit F yielded Ubaid ware. In the Great Death Pit the first floor was reached at6.90 meters above sea level. At first this was thought to be virgin soil but the excavations were carried down further through a clean sand deposit to 5.20 meters above sea level. At that level came the Ubaid deposit containing ashes, decomposed briks, and potsherds. The bottom 1.10 meters above sea level to zero point was the true virgin soil which showed no trace of remains. Pit A, in the neighbourhood of the first, also revealed the same bed of silt overlying an Ubaid deposit. In Pit F the silt bed was found at 5.50 meters above sea level below the kiln stratum which extended up to the layer 8 meters above sea level. The silt was here 3.50 meters thick and contained a number of graves dug at different depths. Below the silt bed appeared remains of Ubaid settlement with a considerable amount of potsherds. This deposit was resting on the dried surface of the original marsh.

Woolley devided the Ubaid material at Ur into three phases called Ubaid I,II, and III respectively. The first belongs to the pre-flood period and the second and the third to the post flood period[4].

It seems that Woolley based his division on stratigraphy giving much credit to the flood as a separating border between cultural phases.

The flood was a local inundation rather than a cataclysmic Deluge. It is evident that archaeological excavations in Iraq have exposed levels of mud deposits in a limited area at Ur, but at Eridu

BULLETIN

OF

The College of Arts



Volume 9

April 1966

Issued By

The College of Arts, Baghdad University